

COLECCION METROPOLIS

Directores:

JOSÉ JIMÉNEZ y RAFAEL ARGULLOL

Títulos publicados:

LUIS CERNUDA: *Pensamiento poético en la lírica inglesa del siglo XIX.*
EUGENIO D'ORS: *Introducción a la vida angélica.*
MARSILIO FICINO: *De Amore. Comentario a «El Banquete» de Platón.*
LEÓN HEBREO: *Diálogos de amor.*
JOSÉ JIMÉNEZ: *Imágenes del hombre.*
NOVALIS, F. SCHILLER, F. y A. M. SCHLEGEL, H. VON KLEIST, F. HÖLDERLIN y otros: *Fragmentos para una teoría romántica del arte.*
GIORDANO BRUNO: *Los Heroicos Furores.*

Títulos en preparación:

EDMUND BURKE: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello.*

Los Heroicos Furores

Giordano Bruno

Los Heroicos Furores

Introducción, traducción y notas
de M.ª Rosario González Prada



Diseño de colección:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Título original: *De gli Eroici Furori* (1585)

O'Donnell, 27 - 28009 Madrid
ISBN: 84-309-1389-0
Depósito Legal: M-8937-1987

Printed in Spain. Impreso en España por GAMA. Tracia, 17. Madrid

INDICE

LOS HEROICOS FURORES

Introducción

En 1585 edita Bruno en Londres el conjunto de sus diálogos italianos en el marco de una importante crisis política en toda Europa y, fundamentalmente, de la crisis religiosa acentuada por la Contrarreforma. Por estos años, que suponen en el terreno científico una creciente difusión del copernicanismo y, en general, la conquista de nuevas técnicas, redacta y publica Giordano Bruno sus diálogos —los más célebres de sus escritos—, en medio de una polémica actividad pública en la corte inglesa.

A Londres ha llegado el filósofo procedente de París, algunos años después de su huida del convento dominicano de Nápoles; en sus años de vida monástica había adquirido una sólida formación escolástica (de carácter fundamentalmente aristotélico) y, además, una vasta cultura literaria y científica. Allí se había familiarizado también con literatura más o menos herética o semiprohibida y con el arte mnemotécnico; es de suponer que las corrientes heterodoxas filosóficas y teológicas tuvieran fácil acceso a la mente abierta de Bruno, y que las infracciones a normas precisas emanadas de la superioridad acrecentaran de manera oculta su cultura, de modo que sus ideas se alejaban cada vez más de la verdad oficial. Esto, unido a un carácter agresivo y mordaz —que manifestaría después en tantas ocasiones, en su vida como en su obra—, le acarrearía finalmente el ser acusado de herejía; consciente de la gravedad de las acusaciones, Bruno huye de Nápoles y comienza desde entonces una vida de prófugo errante por diversas ciudades —italianas primero, europeas después—,

encontrándose siempre con actitudes intolerantes, tanto por parte de católicos como por parte de reformados, y viviendo en un continuo exilio que prácticamente no termina sino con su muerte en la hoguera, decretada en el año 1600 por la Inquisición romana. Su condena por herejía supondría durante siglos un gran obstáculo para la difusión de la obra, que no sería reeditada hasta el siglo XIX, cuando las luchas de la burguesía por el poder acarrean la conquista de la libertad religiosa; Bruno se convierte entonces en bandera contra el oscurantismo y en héroe y mártir de la libertad intelectual. Por otra parte, tras el auge del nacionalismo que se produce en la Italia del XIX, el Nolano se ve alzado a la categoría de figura nacional, se publican las ediciones clásicas —que continúan siendo la base de las actuales reediciones— de Gentile y Fiorentino (los *Dialoghi italiani* y la *Opera Latine Conscripta*) y comienzan a aparecer los estudios críticos acerca de su pensamiento.

En 1581 había llegado a París, donde mantendría contacto con ambientes académicos y políticos en torno a la corte de Enrique III, y allí publica sus primeras obras. Son obras escritas en latín, que obedecen a planteamientos mnemotécnicos y lulianos y que vinculan a Bruno con una tradición desarrollada por el neoplatonismo florentino, ya muy difundida por el resto de Europa. Sobre la base de esta temática de carácter platonizante comienza Bruno a elaborar una nueva concepción del mundo, que hallará una expresión coherente en los denominados diálogos italianos. Los diálogos son publicados en Londres; allí, sus audacias especulativas suscitaron pronto fuerte hostilidad en un ambiente en que bachilleres y maestros estaban obligados a seguir rigurosamente a Aristóteles. Por entonces comienza para él un período de gran actividad en cuanto a la redacción de su obra, y también por entonces tiene lugar la famosa disputa de Oxford narrada en *La Cena de*

las Cenizas, donde defiende el copernicanismo en medio de una gran polémica.

Precisamente *La Cena* constituye el primero de sus diálogos y en él se advierte ya un intento de sobrepasar el universo todavía finito copernicano a partir de concepciones cusanianas: Copérnico no es más que la *aurora*, el estímulo que permite la salida del sistema aristotélico-tolomeico, a partir del concepto de heliocentrismo. Desde la perspectiva bruniana, Copérnico señala el fin de la confusión histórica entre ciertas hipótesis astronómicas y la estructura real del cosmos, reconduciendo a una antigüedad en que tal confusión no se había todavía producido; de este modo, su misión era ahora iluminar el significado de la obra de Copérnico —anunciador de la verdadera reforma—, y requería la elaboración de toda una filosofía natural que la reforma científica del astrónomo no había aportado.

Los puntos fundamentales de sus preocupaciones futuras —el Uno y el Infinito— se plantean fundamentalmente en los dos diálogos siguientes: *De la Causa, Principio y Unidad* y *Del Infinito universo y mundos innumerables*; la unidad absoluta es presentada como una sustancia divina inmanente, de modo que el Uno se convierte en el más activo, interno y universal vínculo para la conexión de la naturaleza universal, eliminando toda mediación jerárquica. Por otra parte, siendo Dios infinito, no puede explicarse sino en un universo también infinito y cuya unidad se nos escapa bajo apariencia de multiplicidad, aun cuando en realidad forma una unidad con su causa y viene a ser su vestigio; el alma del mundo informa a la materia desde el interior de ésta, como el *artista interior* del *Fedro* platónico, siendo una sola cosa el principio formal y el material, únicamente separados por abstracción.

La problemática desarrollada en los *Furores* acerca de la moral de héroe impulsado por el

amor puede parecer al lector de los primeros diálogos italianos —los denominados cosmológicos— distante, e irrelevante en el contexto de la obra del filósofo. Es cierto que el diálogo difiere considerablemente, en su forma y contenido, del resto de los diálogos, y que se aleja en buena medida de aquellos aspectos de la obra bruniana históricamente más relevantes, concretados evidentemente en la traducción física de la intuición heliocéntrica de Copérnico.

En realidad, al tener eco en Bruno toda la herencia humanista —íntimamente relacionadas magia y hermetismo con la pretensión de rigurosidad científica—, el conjunto de su obra ofrece una apariencia de heterogeneidad e incluso, con frecuencia, de falta de coherencia. Sin embargo, un hilo conductor une en Giordano Bruno cosmología y moral heroica o filosofía del amor, y servirá al lector para comprender la importancia de los *Furores* y de la temática amorosa en el contexto de su filosofía: se trata del concepto de movimiento y del animismo en que éste viene a insertarse, y que constituye, por otra parte, el vínculo de unión de los *Furores* con la obra mágica de Bruno (fundamentalmente el *De Magia* y el *De Vinculis in genere*). Copernicanismo e infinitud son también conceptos clave para la comprensión de la moral heroica bruniana, pues, si en los diálogos cosmológicos se afronta la divinidad desde la perspectiva del proceso de despliegue de la unidad en la multiplicidad y en la *Expulsión de la Bestia Triunfante* se presenta la moral antiascética consecuente con un Dios inmanente en la naturaleza, los *Furores* constituyen la contrapartida subjetiva, en cuanto expresan una reacción personal, afectiva e intelectual hacia el infinito en la naturaleza, describiendo el proceso inverso de acceso a la unidad, el camino de retorno a través de una filosofía del amor que permite el paso de una moral práctica —para el vulgo— a una moral heroica.

En este camino de retorno al bien supremo se encuentra el alma con obstáculos y sufrimientos que el *héroe* afrontará, devorado por el *furor* amoroso, seguro de su fracaso y al mismo tiempo feliz en su sufrimiento, imponiéndose la tarea de buscar una verdad más allá de la razón humana y sin contar con la ayuda divina, teniendo como únicas armas su propia voluntad y su entendimiento. El *furioso* sabe que se perderá inevitablemente en el objeto infinito que trata de alcanzar y que a su vez le alcanza, pero se trata de un fracaso noblemente aceptado de antemano y preferible a un «indigno y vil triunfo» en otras empresas de menor alcance.

Este drama del intelecto y la voluntad se nos presenta ilustrado por el mito de la muerte de Icaro o la sugerente imagen de la mariposa atraída por la llama, pero el núcleo temático discurre primordialmente en torno al mito de Acteón, convertido en ciervo y devorado por sus propios perros: quiere mostrar el mito cómo el alma se dispone por el amor y retorna hacia la unidad en la medida en que es capaz de amar; mediante ese amor —que presupone la necesidad de la voluntad como intermediario en esta aventura del intelecto, aun habiéndose éste liberado ya del «número vil» o la multiplicidad— podrá el héroe alcanzar la divinidad, llegando a percibir únicamente a Diana, reflejo y vestigio (en la naturaleza y en el interior del propio ser humano) de Apolo o la unidad trascendente —pues no se agota la divinidad bruniana en la naturaleza—, ya que la visión directa de la divinidad es negada al hombre en esta vida temporal.

Este ascenso místico se nos describe en los *Furores* en términos platónicos, de tal manera que podría sugerir al lector de los anteriores diálogos un retorno a posiciones neoplatónicas. Sin embargo, si bien es cierto que la inspiración del diálogo se debe fundamentalmente a la filosofía de Marsi-

lio Ficino y que toda la tradición platónica y neoplatónica está en gran medida presente en Bruno, una lectura atenta de la obra desde la perspectiva del resto de los diálogos italianos —a los cuales viene en cierto modo a servir de conclusión— pone de manifiesto que Bruno se sirve del esquema conceptual platónico-ficiniano para caracterizar un ascenso que es también de tipo místico; en este caso, sin embargo, será un ascenso cognoscitivo y no ya ontológico, como lo era el platónico. Aun cuando para el neoplatonismo florentino se trata también de un proceso de profundización del conocimiento en dirección a la fuente y el origen del ser, en el caso de Bruno la profundización de las estructuras básicas de la naturaleza le lleva a ver a Dios en las cosas: se trata de un proceso intelectivo que lleva al procedimiento correcto para alcanzar la verdad, rechazada ya la jerarquía ontológica platónica —los grados del ser desaparecen porque todo está en todo[1]— y potenciado en mayor medida el elemento cognoscitivo; es, en definitiva, el esfuerzo por superar la multiplicidad y comprender la unidad profunda de lo real, que se halla en nosotros mismos pero que se nos escapa, lo que explica la aspiración del héroe al verdadero conocimiento y sus continuos tormentos.

Por otra parte, el dualismo neoplatónico, que considera en el hombre una doble naturaleza —inferior y superior—, resuelta en los filósofos de

[1] Recuérdese que la cosmología bruniana habría llevado a cabo la uniformización ontológica, rompiendo con la jerarquía ontológica platónica; esta reforma sería fundamental en cuanto a la revolución científica que tiene su base en el copernicanismo, aun cuando no se trate todavía de la uniformización mecanicista, puesto que conserva el animismo y se realiza dentro de él. Si con la idea de infinito, la uniformización ontológica y cosmológica, Bruno destruye la teoría aristotélica del movimiento, su nueva formulación teleológica del movimiento y el papel que atribuye al alma como motor intrínseco le sitúan todavía en una tradición platónico-animista.

esta escuela (principalmente Ficino y Pico della Mirandola en el Renacimiento italiano) a través del rechazo a la naturaleza corporal, se presenta en los *Furores* como un contraste que es natural en el hombre y que no alcanza resolución, hasta el punto de que el heroísmo del furioso consistirá precisamente en afrontar esta natural ambigüedad humana: si para los neoplatónicos se definía tal ambigüedad en base a la inmortalidad del alma, para Bruno lo hace en orden a la cualidad del objeto que el fervor amoroso diverso de cada sujeto alcanza a poseer, y que viene a definir, en suma, la cualidad humana[2]. Los grados más elevados de esta escala del amor no suponen la negación de los inferiores, de manera tal que la unidad no anula la multiplicidad, sino que la supera abarcándola en sí misma, suponiendo una progresión en los grados del conocimiento —no un acceso a niveles distintos entre sí— que no llegará a su término con la aniquilación espiritual del individuo y de toda contemplación activa, sino a través de la unión con lo más íntimo del propio sujeto:

> «Así Acteón, con esos pensamientos, esos canes que buscan fuera de sí el bien, la sabiduría, la belleza, la montaraz fiera, por este medio llegó a su presencia; fuera de sí por tanta belleza arrebatado, convirtióse en presa, vióse convertido en aquello que buscaba y advirtió cómo él mismo se trocaba en la anhelada presa de sus canes, de sus pensamientos, pues habiendo en él mismo contraído la divinidad, no era necesario buscarla fuera de sí» (I, iv, p. 74).

El lenguaje tradicional utilizado por Bruno y el conjunto de caracteres neoplatónicos que en la obra aparecen necesitan, pues, de la matización que debe aportar la comprensión del concepto del amor en la cosmología bruniana y su importancia

[2] En definitiva, con esta idea están íntimamente relacionadas sus teorías políticas y éticas (la distinción vulgo-minoría y la consiguiente diferenciación entre la moral socialmente activa y la moral heroica).

decisiva como impulso cognoscitivo. A este fin resultará esclarecedor un acercamiento a los principios básicos de la magia bruniana, ilustrativos de una concepción del sabio y de las posibilidades cognoscitivas del ser humano perfectamente coherentes con las teorías expresadas en los *Furores*. En primer lugar, debemos situar la magia bruniana en el contexto de la floreciente magia renacentista y conocer los presupuestos comunes en que se apoya toda esta corriente mágico-naturalista: el origen de la literatura mágica renacentista se remonta a los siglos II y III después de Cristo; se trata de una serie de obras escritas por entonces que reflejan una religión del mundo con influencias mágicas y orientales en el ambiente pagano del cristianismo primitivo.

Bajo el nombre de Hermes Trismegisto aparece toda una literatura en lengua griega con fórmulas para prácticar la magia astral, y una serie de libros filosóficos conteniendo elementos de filosofía popular griega, una mezcla de platonismo y estoicismo e influencias persas y hebreas (así, por ejemplo, los manuales mágicos más conocidos en el Renacimiento: el *Asclepius* y el *Corpus Hermeticum*). Un error cronológico hizo que el Renacimiento considerara toda esta literatura hermética como documento de una antiquísima teología egipcia anterior al cristianismo —*prisca theologia*— y al platonismo, y de la cual habría éste tomado lo mejor de su conocimiento. En el orden religioso, el hermetismo propugnaba la concordia universal, una idea fácilmente asimilable por el platonismo y su deseo de sincretismo; en el orden de la ciencia y la filosofía el hermetismo actuaba en la dirección de una solidaridad entre hombre y mundo. La mezcla de todos estos ingredientes haría del hermetismo una filosofía de considerable éxito hacia 1500.

La idea base de estas concepciones herméticas reside en la animación del universo, formado de partes vivas que responden unas a otras por simpatías y antipatías —«lo semejante no se una más que a lo semejante», había dicho ya Plotino—; en este universo mágico el espejo puede atraer al modelo, es decir, a ese principio superior que tiene la misma forma y que se corresponde con él, de modo que tiene lugar al mismo tiempo un proceso de divinización y un proceso de recepción de la divinidad. Se trata, pues, de un mundo recorrido por ocultas simpatías y correspondencias y en el cual el hombre, en su calidad de microcosmos solidario con el universo, afirma su carácter divino. En este contexto, el personaje del mago se caracteriza por conocer el uso correcto de los poderes ocultos simpáticos que se hallan en las cosas, de las imágenes celestes, de las invocaciones, de los nombres: en definitiva, el mago es el conocedor del privilegio de que goza el hombre como centro de este universo vivo.

Si durante la Edad Media la magia había permanecido de alguna manera en el subsuelo —sin desaparecer, pese a los esfuerzos de la iglesia—, en el Renacimiento se reivindica, formando parte del bagaje de todos los grandes filósofos y científicos (cosa que, en cierto modo, constituía la purificación de la actividad mágica); consecuentemente, el aristotelismo oficial de la Edad Media se vería afectado por toda esta temática mágico-astrológica que, con su inserción en el platonismo, supondría el despuntar de una nueva metafísica y de una ciencia activa, basada en la minuciosa correspondencia entre hombre y cosmos, reflejo a su vez de una profunda unidad.

EL AMOR, VINCULO DE LOS VINCULOS

Esta fundamental unidad del cosmos tiene en su origen el *eros* platónico. La doctrina platónica del *eros* entraña una serie de consecuencias cósmi-

cas que ya Marsilio Ficino había evidenciado en su *Comentario al Banquete platónico* (retomando, por otra parte, temas dionisiacos que ya habían dejado huella en la cosmología medieval): el amor es *copula mundi*, impulsa el perpetuo movimiento de las esferas y es creador y conservador del Todo; por el amor infunde Dios su esencia al mundo, y por el amor buscan las criaturas la unión con El. Toda la filosofía ficiniana gira en torno a la idea del amor, pues «por ese creador somos y vivimos; por ese conservador está nuestra perpetuidad asegurada; por ese protector y ese juez somos gobernados; por ese maestro somos instruidos y formados para bien vivir y vivir felices»[3].

El *eros* será, por tanto, el agente de la *concordia mundi*, el elemento que salvará la desigualdad entre los distintos niveles y elementos del universo[4], aun cuando en Ficino se tratará de una unidad que persiste dentro del orden jerárquico de las distintas partes. Esta concepción jerárquica del cosmos tenderá a desaparecer a partir de la cosmología bruniana, y adquiere así mayor fuerza la visión del cosmos como un organismo, teniendo en cuenta que cada uno de sus elementos podrá ya

[3] Ficino, *Coment. al Banq.* III, 4, *Opera omnia*, Basilea, 1576, p. 1.330.

[4] En estrecha relación con el amor como *copula mundi* se halla la noción del *spiritus* como intermediario: según una antigua concepción mítica, es una envoltura de materia sutil que el alma preexistente al cuerpo adquiere en su descenso y en la cual se inscriben los dones de los planetas, las cualidades y el destino del sujeto; por otra parte, el abandono temporal del *spiritus* es lo que se denomina éxtasis, y de ahí que, al calificar Platón al amor como una de las formas de rapto extático, se produjera una asociación que persistiría históricamente. El concepto de *spiritus* daría lugar, además, a una teoría de la fascinación —actuación sobre el *spiritus* ajeno—, extendida sin dificultad al terreno del amor y de la magia, también tradicionalmente vinculados entre sí. Sobre este tema véase el artículo de R. Klein, «Spirito peregrino», en *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970.

ser considerado como centro del todo, de manera que tanto la relación entre ambos mundos como la relación hombre-mundo se desprenden progresivamente de la idea de dependencia y adquieren una forma puramente correlativa.

De la magia ficiniana, recogida en los *Libri de Vita*, y sobre todo de la obra de Agrippa de Nettesheim, recogerá Bruno esencialmente sus conocimientos sobre magia. Entre 1590 y 1591 escribe el *De Magia* y el *De Vinculis in genere*, sus obras más importantes dedicadas a la magia. La fuente bruniana es esencialmente la compilación de segunda mano de Agrippa en su *De Occulta Philosophia*; a través de su influencia, Bruno se constituiría en un notable continuador de la tradición que había hecho de la magia un instrumento de ayuda para doctrinas filosóficas importantes, al mismo tiempo que pervive en él aquel profundo sentimiento religioso que había hecho exaltar la magia a Pico della Mirandola y que le hacía estimarla como instrumento de la reforma religiosa universal.

En el *De la Causa* expresa Bruno una concepción de la naturaleza entendida como la división homogénea del Todo, sin que exista nada cualitativamente diferente, puesto que todas las especies vivientes nacen de la acción del alma sobre la materia, del amor y la unión entre alma y materia. Esta participación común del alma como raíz única metafísica de todo ser vivo constituye también el presupuesto de la magia; el concepto de *spiritus* —susceptible de identificación con el alma misma en tanto vivificador de los agregados naturales[5]— da lugar a una imagen del hombre

[5] *De Magia. Opera Latine Conscripta*, III, p. 523-524: «(...) tandem definimus ipsum esse substantiam per se mobilem, et motu suo vitam, vegetationem et consistentiam rebus animatis comunicare. Ipse est per ser vivens et alia per ipsum, ipse est vehiculum omnium virtutum (...)»

operator, pues gracias a la acción de un mismo *spiritus* se halla en comunicación con el resto de los seres vivos en una posibilidad de recíproca influencia, gracias a la cual le es posible dominar la realidad viviente. Desde esta perspectiva, pues, el hombre que se estimaba a sí mismo un ser privilegiado por la providencia es relevado ahora por el hombre que tiene conciencia de su poder mágico, de su homogeneidad con la naturaleza, que le permite vivir la dimensión del infinito porque ya el objeto infinito —el Dios que en los *Furores* encuentra el héroe en sí mismo— no es extraño al ser humano.

Se nos advierte en el *De Magia* de cómo los efectos ocultos tienen lugar debido a una potencia que la naturaleza ha otorgado al hombre: se trata de una facultad de conocer y huir al enemigo y de conservar el propio ser que poseen también las cosas inanimadas y los animales, pues también ellos tienen alma, ese principio universal para todas las cosas, que a todas se participa igualmente en proporción a la cantidad de materia; es, en definitiva, el alma universal raíz de toda magia (pues toda alma puede operar más allá del propio organismo gracias a esa cierta continuidad con el alma del universo). Los cuerpos son inertes por sí mismos y su único motor es el alma, pero ¿qué es lo que suscita el movimiento espacial? En primer lugar, las cosas se mueven para conservar el ser y la vida, que se halla en el movimiento; en segundo lugar, para huir del contrario; en tercero, para conseguir el propio bien[6]; señala Bruno algunas otras razones, pero nos importa aquí tener presente que, al hablar del origen del movimiento, Bruno deja constancia en esta obra —como también en los diálogos italianos y en el *De Vinculis*— de que el movimiento se deriva de un deseo de

[6] *De Magia, Opera* III, p. 425: «(...) per adsectationem convenientis seu boni (...)»

alcanzar una condición de mayor equilibrio natural.

El *De Vinculis*, por otra parte, expresa la concepción bruniana del vínculo de amor como manifestación de una ley del ser; a través de una fusión de su animismo y de concepciones lucrecianas, surge en Bruno la idea del amor como fuerza cósmica: el *spiritus*, convertido en amor, actúa sobre todos los seres vivos y hace que éstos, por el apetito de *lo otro*, tiendan a modificarse y cumplan de este modo el ciclo del ser. En el movimiento, en la variación de estado, se realiza el vínculo, que se manifiesta de modo diverso según los diferentes casos.

«Omnis afectus valde practica est cognitio», dirá Bruno en el *De Vinculis* al definir el *eros*; como en los *Furores*, la relación amor-conocimiento es muy estrecha, considerando que el objeto es conocido en una situación afectiva, de manera que se identifican conocimiento y sentimiento. En el origen de esta relación se halla el alma universal a través del *apetito* que provoca en el sujeto: el amor —*vinculorum vinculum*— hace que el sujeto salga de sí mismo para entrar en contacto activamente con la totalidad natural[7]. En la base de esta tensión, de este movimiento hacia *lo otro*, se halla un innato amor de sí que manifiesta todo sujeto y que tiende a conservar o mejorar el propio estado[8]. Desde la perspectiva de este concepto aristotélico de *philautia*, se comprende la concepción bruniana animista del movimiento

[7] *De Vinculis, Opera* III, pp. 692-693: «Ad particularium vero vicissitudinem facit, ut singula quodammodo a se ipsis recedant, ubi in amatum transferri concupiscit amans omne; per se ipsa quoque dissolvantur, aperiantur, dehiscant, ubi totum amans concipere concupit amatum et imbibere.»

[8] *De Vinculis, Opera* III, p. 675: «Ratio prima qua unumquodque vincibile est, partim est ex eo quod in eo esse quod est sibi praesens appetit servari, partim quod secundum ipsum et in ipso maxime perfici. Hoc est philautia in genere.»

como deseo de alcanzar una condición naturalmente más equilibrada, y es posible incluso caracterizar al hombre como el ser vivo que, para lograr esta condición de mayor equilibrio que su natural *philautia* le exige, construye la civilización y profundiza en las posibilidades de la magia. En el caso del héroe, sin embargo, el equilibrio no puede alcanzarse, pues el infinito —su objeto— no se agota jamás, dando lugar a la constante insatisfacción del furioso, del héroe intelectual, que constituye la base de la ascesis del conocimiento descrita en los *Furores*.

En el transcurso de la obra estudia Bruno la relación que existe en el proceso mágico entre el sujeto vinculante y el objeto vinculado, que se determina como fascinación mutua, pues también el vinculante se halla fascinado por el objeto. Esto sucede así porque se parte de una tensión hacia lo vinculado; es necesario, por tanto, saber dirigir las cosas hacia donde se inclinan, pero es también necesario que lo vinculable no sea extraño al vinculante. En primer lugar, aquel debe presentarse a los sentidos —de manera que se haga factible el conocimiento y el deseo— y, posteriormente, el vinculante actuará con su técnica sobre los sentidos fundamentales: oído, vista e imaginación (*visus, auditus et mens seu imaginatio*)[9]. No hay que olvidar, entre las normas que rigen esta relación, aquella según la cual es necesario obrar concentrando la atención de lo vinculado, de forma que se halle abstraído de cualquier otra solicitud, pues en este caso es mayor la fuerza de fascinación.

Todas estas son normas que resultan igualmente aplicables en el plano antropológico: si cosmológicamente el amor viene a ser la tensión que lleva a la materia a liberar de sí misma las formas, en el caso del ser humano los vínculos

[9] *De Vinculis, Opera* III, p. 669

amorosos se presentan diversamente en sujetos diversos, y únicamente en el héroe se manifiesta el género de amor que permite ascender desde la belleza en vestigio a la belleza en sí, tal como sucede en el caso del furioso, en el que se advierte un excepcional tipo de vínculo, aplicable únicamente a cierta clase de contemplativos[10].

Así pues, las teorías del vínculo amoroso son perfectamente aplicables al héroe de los *Furores*, puesto que la tensión del héroe hacia un objeto del que carece y al que tiende naturalmente es la clave de la moral heroica, que es heroica precisamente porque aquello que se pretende vincular es un objeto infinito y, por tanto, inalcanzable.

En general, el análisis de las obras mágicas muestra cómo concibe el filósofo el proceso del conocimiento y cómo sitúa este proceso en el marco natural: se manifiesta en el *De Magia* cómo el concepto de una animación universal acaba reflejándose en la concepción del hombre, de modo que el conocimiento humano y sus posibilidades se insertan en las sugerencias que ofrece la propia naturaleza. La misma acción mágica se halla en la base de la separación, dentro del ámbito del conocimiento, de un aspecto activo y otro pasivo, ya que sin esta separación no tendría lugar la eficacia de la magia en la naturaleza; aun manteniendo la tradicional diferencia entre las diversas facultades, Bruno hace del conocimiento humano un caso particular de la acción mágica, en el cual dos momentos del proceso de conocimiento —la magia distinguía entre agente, paciente

[10] *De Vinculis, Opera* III, p. 677: «Ad indignationem, tristitiam, voluptatem et amorem ex merito temperaturae melancholici vinciuntur magis; ex hoc enim quod magis sunt apprehensivi, et fortius voluptatem imaginantur. Unde contemplationi et speculationi etiam sunt aptiores, affectuum in universitate magis et vehementius fluctuant et agitantur. Hinc quod ad Venerem attinet magis propiam voluptatem finem constituunt, quam speciei propagationem.»

y aplicación del primero al segundo— se concentran en un solo sujeto: el paciente y el punto en que se deciden los modos de aplicación. La necesidad, entonces, de afirmar que las facultades superiores dependen de las inferiores y que la facultad cogitativa (que prácticamente prescinde de los sentidos) decide cómo se produce esta dependencia, lleva a Bruno a suponer dos momentos diferentes: en primer lugar, el del conocimiento que llega por vía absolutamente natural y espontánea y, por otra parte, el del conocimiento que se produce utilizando la conciencia de los procesos y que es el que permite la acción mágica.

El aspecto puramente receptivo del conocimiento y el aspecto activo de reelaboración del primero se relacionan de la siguiente manera: la idea actúa sobre el hombre a través de las facultades receptivas, mientras la capacidad de éste se limita únicamente a obrar sobre las condiciones de recepción; en realidad, las facultades pasivas continúan siendo pasivas, y el hecho de que el valor cognoscitivo de la idea sea objetivo o arbitrario dependerá del modo en que esa idea sea recibida. La función de la cogitativa reside fundamentalmente en su importancia para el conocimiento de las condiciones gracias a las cuales una acción podrá alcanzar el éxito.

Sin embargo, tales condiciones no residen en la facultad cogitativa, y entramos aquí en el decisivo papel que en el influjo mágico desempeña la imaginación[11]: tradicionalmente facultad intermediaria entre sensación y concepto, adquiere en Bruno una importancia decisiva, pues el *spiritus*, al no ser percibido por los sentidos, ejerce su influencia

[11] Bruno, ya desde sus primeras obras, otorgaba una considerable importancia a la imaginación; aun conservando el orden de las facultades, intuía en los diversos grados del conocimiento las manifestaciones de una única fuerza, identificada con la misma fuerza animadora de la naturaleza.

directamente sobre la imaginación. Si ésta no se equivoca como lo hace el sentido, cabe suponer que ya las facultades inferiores deciden la relación verdad-falsedad; por tanto, sobre ellas es preciso actuar: el hombre tiene la posibilidad de obrar sobre las condiciones preliminares de recepción, y no sobre las relaciones entre las diversas facultades. De este modo se manifiesta el proceso del conocimiento como totalmente naturalizado, teniendo cabida dentro de él tanto el mágico engaño de los demonios como el conocimiento de lo divino.

La relación entre la pasividad protestante satirizada en la *Cabala* y la actividad del héroe en los *Furores* se comprende mejor a partir de estas teorías brunianas, pues la condena de la pasividad no lleva consigo una concepción subjetiva del saber; es cierto que, para Acteón, el acto de ver coincide con el ser visto, pero tal coincidencia no implica una identificación inmediata de los dos momentos (de tal manera que incluso se acentúa el hecho de que únicamente tras el primero puede tener lugar el segundo). En cambio, la actitud reformada ignora las condiciones mismas de la contemplación divina y está, por tanto, condenada al fracaso.

La acción mágica se manifiesta, pues, en el terreno del conocimiento, como actividad consciente de la facultad cogitativa en la determinación de la recepción de la idea. En el plano del conocimiento, la identidad hacer-ser hecho (plasmada metafísicamente en la identidad forma-materia que aparece en el *De la Causa*) supone que del hombre depende decidir el modo de este *ser hecho*, regular las condiciones de la pasividad en el conocimiento; es así como la coincidencia final entre el ofrecimiento a la divinidad y el entregarse de ésta viene a suponer un exacto conocimiento de las leyes de la realidad, y no gratuidad en ese entregarse de lo divino, ni tampoco absoluta autonomía por parte del hombre.

En definitiva, Bruno hace de la imaginación, mágicamente animada y unida al poder cogitativo, el único modo de acceso a todos los afectos íntimos —reducidos al amor como afecto fundamental— y, por tanto, un vínculo esencial: en el individuo que se abandona a una pérdida de autoconciencia, la imaginación ejercita su poder sobre sus facultades sin control, mientras que el sabio sabe encadenarla y dominarla, dirigiendo así el desarrollo de su pensamiento sin perder el sentido de la realidad (por eso, ya en el *Sigillus*, cuando Bruno consideraba los distintos tipos de *contractio*[12] como positivos o negativos, criticaba un tipo de misticismo que produce la ilusión de comunicación con la divinidad)[13].

Todas estas premisas que ofrece el conocimiento de la magia bruniana resultan una valiosa ayuda para la lectura de los *Furores*, para la comprensión del héroe, del furioso: en él se cumple por excelencia esta identidad entre *hacer* y *ser hecho*, y en él se funden y complementan actividad y pasividad en el proceso cognoscitivo de acercamiento a la divinidad.

[12] En el capítulo del *Sigillus Sigillorum*, titulado «De multiplici contractione», distingue Bruno entre varios tipos de *contractio* en base al libro XIII de la *Theologia Platonica* de Ficino, en el que se afirmaba la existencia de un excepcional poder del alma sobre el cuerpo al retraerse en sí misma (que testimoniaba su carácter divino y configuraba una teoría del conocimiento que justificaba el *furor* platónico). En Bruno, superada la idea de la jerarquía de las facultades, el origen de estos fenómenos se atribuye a una causa natural y a una única facultad —la imaginación—, pues la *contractio* se remonta a una zona fronteriza entre lo corpóreo y lo incorpóreo dominada por el *spiritus*, a través del cual penetran en el alma sueños, revelaciones y visiones, incluida la influencia demoníaca.

[13] *Sigillus. Opera II*, pp. 189-190: «Iam ad nos magis ingeniosos apocalypticos nostros respiciamus, qui cum eiusdem pessime olentis melancholiae specie laborent, fine tamen per libidinis diversitatem differunt: hoc maxime detestamur, quandoquidem interim stulti non propiam modo, sed et aliorum ignorantum et asinorum (quibus prophetae atque revelatores pietatis apparent) turpissimae stultitiam enutriunt (...)»

LOS «HEROICOS FURORES» EN LA TRADICION DE LOS TRATADOS DE AMOR

La estructura de esta obra —en la que constituye parte esencial el texto poético— permite insertarla en la tradición, ya larga para entonces, de los tratados de amor. El mismo Bruno reconoce explícitamente al comienzo del diálogo la inserción de su lenguaje en la tradición amorosa[14], muchos de cuyos tópicos se remontan a Petrarca y al amor cortés; las características típicas del amor cortés —la posición de inferioridad del amante con respecto a la amada, el código amoroso a seguir, el lenguaje y el estilo, etc.—que sugerían la dificultad de la conquista amorosa, se adaptaban con facilidad a intenciones religiosas o filosóficas (en realidad, así ha sucedido históricamente en lo que se refiere a la traducción amorosa de impulsos místicos, a partir ya del *Cantar de los Cantares* de Salomón). Pero sería la filosofía neoplatónica ficiniana la que aportaría sistematización y profundidad a lo que había sido el culto medieval a la mujer, aun cuando ya habían aparecido con anterioridad a Ficino una serie de obras italianas comentando poemas del autor, desde la *Vita Nuova* y el *Convivio* de Dante a los diversos comentarios al *Donna mi prega* de Cavalcanti (fundamentalmente, el comentario de Dino del Garbo)[15].

[14] «En el presente poema no se vislumbra, en cambio, aspecto que tan vivamente invite a buscar oculto y latente sentido, habida cuenta que, por el ordinario modo de hablar y por las similitudes más acomodadas a los comunes sentidos que normalmente conciben los avisados amantes y suelen poner en versos y rimas los cursados poetas, se asemejan a los sentimientos de aquellos que cantaron a Citereida y Licoris, a Doria, a Cintia, a Lesbia, a Corinna, a Laura y a otras semejantes» (Argumento, p. 8).

[15] Las alteraciones físicas en el amante debidas a causas psi-

No obstante, como decíamos, la tradición tiene como punto común de referencia las teorías ficinianas, a partir de una mutua influencia entre literatura y filosofía que intercala lenguaje y temas corteses con una filosofía del amor basada en la contemplación de lo bello como comienzo de la aspiración a la belleza ideal o bien soberano, en el deseo del cual debe consistir el amor verdadero. El *Comentario al Banquete platónico* de Ficino da, pues, inicio al género, ya enormemente popular durante el siglo XVI, no sólo en Italia, sino en toda Europa. El diálogo bruniano resultaría de difícil comprensión si no se consideran los rasgos de esta concepción ficiniana del amor, de la cual se nutre y está profundamente imbuida la filosofía amorosa de Bruno [16].

En su *Comentario,* Ficino definía el amor como deseo de belleza —*pulchritudinis desiderium*—, y ésta venía a su vez considerada como armonía y proporción; la belleza que se halla en los cuerpos es resplandor de la belleza divina —por eso, amando los cuerpos bellos amamos en cierto modo a Dios en las cosas—; el amante es conducido al bien, a la divinidad que es fuente de la belleza universal, a través de la belleza, reconociendo en la belleza exterior del amado la belleza de su alma —la una es reflejo de la otra—, primer grado del ascenso hacia la fuente de toda belleza. Se trata de una concepción claramente basada en las *Eneadas* plotinianas [17] y en el propio Platón, para quien la belleza corporal constituía el primer

colőgicas que en este comentario se describen aparecerán desde Petrarca a los *Furores,* convirtiéndose en tópicos del género de los tratados de amor: se trata de alteraciones de temperatura, color, estado de ánimo, etc., que ya se mencionaban, por otra parte, en el poema de Cavalcanti.

[16] Acerca de la filosofía del amor en Marsilio Ficino, véase la obra de A. J. Festugière, *La philosophie de l'amour de M. Ficin,* Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1980.

[17] «(...) la belleza corpórea se origina de la participación en una razón que viene de los dioses (...) imagen y sombra en

grado de iniciación en los misterios del amor, siguiendo la escala de Diotima:

> «(...) empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las normas bellas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí» (*Banq.* 211 c).

Siguiendo la idea plotiniana de las dos Venus y, por tanto, de los dos tipos de amor connaturales al alma, Ficino consideraba tres grados de amor: «(...) el del contemplativo es denominado amor divino, el del hombre activo es humano, y el del voluptuoso, bestial» [18]. Se trata de la misma clasificación que hallaremos en los *Furores,* y así sucederá también con toda la serie de rasgos físicos y psíquicos que en la obra ficiniana traducen el estado del amante —rasgos que en su mayoría se remontan al menos hasta Cavalcanti—, recogidos posteriormente por toda la tradición, incluida la obra bruniana: en primer lugar, la belleza del amado penetra por los ojos —y se afianza así la espiritualidad de la belleza— hasta el alma del amante como un veneno mediante los *spiritus,* perturba su sangre y le produce fiebre de amor; por otra parte, desde el momento en que ama, el amante no piensa ya en sí mismo, sino únicamente en su amado, de tal modo que no está ya en sí, pues su vida depende del amado: si éste no le ama, muere completamente, no viviendo ya en ninguna parte —muerte amarga en cuanto tal muerte, y al mismo tiempo dulce en tanto que voluntaria—, mientras que, si el amor es corres-

huida, que viene a la materia para ordenarla y embellecerla y llenarnos a la vez de admiración» (*En.* I, 6, 2-3).

[18] Ficino, *Coment. al Banq. VI,* 8, *Opera,* p. 1.345.

pondido, amante y amado viven el uno en el otro.

Esta psicología del amante se manifestará igualmente en obras posteriores del género de *Il Cortigiano* de Castiglione o *Gli Asolani* de Bembo, ambas de considerable eco social en la época, pero de menor alcance filosófico. Constituyen una excepción los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo, que ejercerían una influencia en el pensamiento renacentista casi comparable a la ficiniana; en algunos aspectos, podría considerarse como una fuente importante de la filosofía bruniana del amor: su exaltación del amor como fuerza cohesiva universal que constituye la unidad del mundo —por el amor entre sí de sus elementos— y su definición como «vía del conocimiento imperfecto que conduce al perfecto unitivo», evoca fácilmente las teorías brunianas.

Otro de los tratados importantes de la época es el *Libro di Natura d'Amore*, de Mario Equicola; de él nos interesa, fundamentalmente, el tratamiento de la noción aristotélica de *philautia*; la filosofía bruniana del amor es también —como hemos visto— deudora de este concepto. Todas las clases de amor —dice Equicola— son aspectos del amor a uno mismo:

> (...) «porque con la naturaleza nace, a ella acompaña, y con ella se une tan inseparablemente que ni nuestra naturaleza sin amor, ni amor sin tal naturaleza existirían. Nos ha dado aquella un instinto, que no sabemos repudiar, de conservarnos a nosotros mismos con vida, mantenernos en óptimo estado de existencia. El amor de nosotros mismos nos enseña a declinar cuanto pudiese ser nocivo para la vida. El amor de nosotros mismos nos muestra cuánto huir se debe aquello que al deseado vivir fuese contrario. Esta necesaria e inmutable ley no ha sido hallada por los hombres, ni inspirada en potencia celeste, ni escrita por legisladores, sino que nos ha sido dada de nacimiento, hecha con nosotros, con nosotros crece y con nosotros envejece» [19].

[19] Mario Equicola, *Libro di Natura d'Amore*, Vinegia, 1526, pp. 39-40

El esquema neoplatónico desarrollado por Ficino y Hebreo ofrecía a Bruno no solamente una urdimbre filosófica, sino ante todo un estilo y un lenguaje muy elaborados. La utilización en los *Furores* de este lenguaje evocador de los *canzonieri* petrarquistas lleva al lector a cuestionarse el manifiesto antipetrarquismo de sus primeras páginas: las alusiones irónicas y todavía no explícitas a poemas de Petrarca concluyen al final del Argumento en una clara identificación del amor petrarquesco con el amor bestial, ferino (lo cual supone un importante punto de diferencia con respecto a Ficino y a toda la tradición). Semejante actitud se explica por el hecho de que, pese a seguir sus modelos en cuanto a la forma, Bruno rechaza los motivos que inspiran la poesía de Petrarca y sus seguidores; la crítica bruniana se dirige fundamentalmente al petrarquismo como moda cultural, y desde este perspectiva debe ser comprendido el acusado tono de misoginia con que dan comienzo los *Furores* [20].

Pero esta misoginia obedece también a una defensa personal de la acusación posible de haber sido inspirado en su poesía por un amor humano que «por la fuerza del desdén se hubiese colocado alas y convertido en heroico» (*Arg.*, p. 8), que parece preocupar al autor y le lleva, junto a su antipetrarquismo, a calificar el amor humano, natural, de «pertinaz locura», haciendo aparecer el amor carnal como negación de la más alta naturaleza humana y como reversión hacia la animalidad. En cualquier caso, estas afirmaciones aparecen matizadas casi a continuación, cuando declara Bruno su respeto por la generación y por el orden

[20] Esta aparente misoginia del texto resulta tanto más sorprendente cuanto que en obras anteriores es posible encontrar elogios brunianos exaltando la dignidad de la mujer. Así, por ejemplo, en el *De la Causa*, p. 295: «¿Vos no referís, por el contrario, tantos otros ejemplos de cuantos se han sentido afortunadísimos por sus mujeres?»

sagrado de la naturaleza, concluyendo que «aquello que es del César sea dado al César, y aquello que es de Dios, a Dios sea entregado» (*Arg.*, p. 6); las funciones humanas deben estar presididas por la moderación y la razón, y la mujer debe ser amada en su justa medida, por esa belleza que es vestigio de la belleza divina, del tal manera que incluso puede decirse que «el amor de belleza corporal, a quienes tienen buena disposición, no solamente no conduce a retardo alguno en empresas mayores, sino que más bien les presta las alas para alcanzarlas...» (II, i, p. 140).

Por otra parte, el antipetrarquismo bruniano enlaza con una teoría de la creación poética que defiende ya la idea del genio creador: con respecto a la teoría poética, Petrarca venía a representar el oráculo délfico para un humanismo que, en algunos sectores, había degenerado en actitudes pedantes y había reducido el ideal petrarquista a puro ornamento. Siguiendo la *Poética* aristotélica, aplicaban la teoría de la imitación frente a la de la invención, manifiestamente basada en Platón [21].

El ataque al pedantismo de la época —frecuente en los diálogos brunianos— se realiza en los *Furores* desde esta perspectiva, sosteniendo que la poe-

[21] Ya Platón había hablado en el *Fedro* de la emoción creadora del poeta: «(...) cualquiera que, sin la locura de las Musas, accede a las puertas de la Poesía confiando en que su habilidad bastará para hacerle poeta, ese es él mismo un fracasado» (*Fedro*, 245 a). Partiendo de la doctrina del frenesí o furor divino, fundida con la aristotélica de que todos los hombres notables son melancólicos y con la ciencia astrológica en una relación especial entre el humor melancólico y el más maléfico y al mismo tiempo más elevado de los planetas —Saturno— llegaría a dar origen en el Renacimiento al concepto de *genio saturnino*, separado de la multitud por su capacidad de inspiración divina. Acerca de este proceso de descubrimiento en el renacimiento del genio, del sujeto artístico, véase la obra de Panofsky, *Idea* (trad. esp. en Ensayos Arte Cátedra, Madrid, 1978) y, asimismo, la obra de Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé ed., Buenos Aires, 1951.

sía no es mantenida por reglas, sino que éstas derivan de la poesía, en una postura de firme adhesión al platonismo y asumiendo ya el principio de la creatividad del genio: el artista es el único autor de las reglas, y existen tantas reglas como artistas, puesto que la libertad del verdadero poeta obedece a una necesidad interna. Frente a los simples *versificadores*, el carácter del genio supone espontaneidad y no obedece a modelos impuestos; por eso, «existen y pueden existir tantas clases de poetas cuantas maneras de sentimientos e invenciones humanas pueden existir y existen» (I, i, p. 33).

Frente al amor petrarquesco, el amor heroico se nos define como un amor intelectual y divino; en realidad, el amor es sólo uno, pero permite diferentes posibilidades como consecuencia de la diferencia cualitativa existente entre los hombres; por eso se dice del amor que si vuelve ciegos a algunos amantes no es debido a que él sea ciego, sino «por la innoble disposición del sujeto, como ocurre cuando las aves nocturnas se ciegan en presencia del sol. En lo que a él se refiere, pues, el amor ilustra, esclarece, abre el intelecto, haciendo penetrar en él toda cosa y suscitando milagrosos efectos» (I, i, p. 41).

Esta diferencia cualitativa entre los hombres se convierte en Bruno en punto de partida del amor heroico, el amor descrito en los *Furores*; sin embargo, siguiendo una tradición de capital importancia en el género de los tratados de amor, se nos ofrece a lo largo del diálogo un extenso análisis de los efectos sensibles de este amor, aun cuando, a su juicio, deban ser entendidos en sentido metafórico, pues «son llagas que figuradamente se hallan en el cuerpo y en sustancia o esencia en el alma» (I, ii, p. 45).

En general, son innumerables los motivos derivados de la tradición que aparecen en los *Furores*: la muerte del amante por vuelo del alma hacia el

amado, el amor que penetra por los ojos, la comparación del amor con el fuego, el tormento voluntario que supone, los celos como venenosa compañía del amor, etc. Por otra parte, también para Bruno la belleza corporal constituye el primer grado de ascenso de la escala de Diotima, siguiendo los tópicos más familiares de los tratados de amor; fiel en este sentido a las teorías neoplatónicas, se remite a Plotino al considerar que el amor es lo único que realmente nos abre al reino de la subjetividad, porque la realidad empírica del objeto amado es para el amante heroico únicamente el medio para una visión interior en la que se genera el objeto característico del amor, pues el amor nace cuando la atracción sensual originaria es intelectualizada:

> «Entiendo que no es la figura o la especie, sensible o inteligiblemente representada, la que mueve de por sí, pues aquel que considera la figura tal como se manifiesta a los ojos no alcanza todavía a amar; mas desde el instante en que el alma la concibe en sí misma, no ya como objeto de visión, sino de reflexión, no ya sujeta a fragmentaciones sino indivisible, no ya bajo especie de cosa, sino bajo especie de bello o bueno, entonces nace sin demora el amor» [22].

[22] I, iv, p. 83. Paralelo, en buena medida, a este párrafo de los *Furores* viene a ser este soneto de Miguel Angel que interpreta platónicamente la esencia de la *idea* artística:

> «Dimmi di grazia, Amor se gli occhi mei
> veggono 'l ver della beltà c' aspiro
> o s'io l'ho dentro allor che, dov'io miro,
> veggio scolpito el viso di costei.
>
> Tu 'l de'saper, po' che tu vien con lei
> a torm' ogni mie pace, ond'io m'adiro;
> né vorre'manco un minimo sospiro,
> né men ardente foco chiederei
>
> —La beltà che tu vedi è ben da quella,
> ma cresce poi c'a miglior loco sale,
> se per gli occhi mortali all'alma corre.

La tradición de los tratados de amor y la inserción en su contexto del diálogo bruniano adquiere, pues, carácter fundamental para la comprensión de la obra, tanto en su contenido como en su estilo, lenguaje y forma literaria; pero existe otra tradición, también vinculada al platonismo, cuyo análisis puede contribuir a revelar el espíritu de la obra y el ambiente en que se produjo su publicación: se trata de la literatura emblemática. Tres de los diálogos de la obra están constituidos en su totalidad por una serie de comentarios a otros tantos emblemas no ilustrados: las imágenes aparecen descritas y se acompañan de un *motto* —lema o divisa— en latín y un poema en italiano, dando lugar a una glosa en forma de diálogo entre los dos personajes que lo protagonizan.

La literatura emblemática supone un importante apartado de la literatura europea del siglo XVI, y de la italiana en particular; la obra de Alciati —la primera recopilación de sus *Emblemata*—, fechada en 1531, sería el prototipo a seguir por toda una tradición. El género se remonta, sin embargo, a orígenes militares en medios franceses, y a los *Trionfi* de Petrarca en Italia, y su evolución hasta el emblema renacentista —la *impresa*— se explica sobre todo a partir de la influencia en la época de los jeroglíficos egipcios (esta influencia se determina tras la publicación de los *Hierogliphica* de Horapollo, pero es también posible que el epigrama griego estuviera en el origen de los emblemas y que influyese en la obra de Alciati, aunque el epigrama minimiza el elemento pictórico en el simbolismo, mientras que en Horapollo se unen más estrechamente palabra e imagen).

En sus comienzos, el emblema pretendía escon-

> Quivi si fa divina, onesta e bella,
> com'a sé simil vuol cosa immortale
> questa e non quella agli occhi tuo precorre.—»
>
> (*Le Rime*, son. XXXII)

der en una imagen —denominada cuerpo del emblema—, que invocaba un *motto* latino —o alma del emblema—, una verdad moral; ambos solían ir acompañados de un comentario explicativo que permitía descifrarlos. Toda una serie de lugares comunes que aparecen en estos tratados constituyen al emblema en método de expresión didáctico y esotérico al mismo tiempo, en la tradición humanista de valoración del método indirecto y complejo de expresión, actuando a modo de *velo* que a la vez desvela y encubre. Bajo esta serie de lugares comunes se advierte una cierta filosofía, sobreentendida más que explicitada, basada fundamentalmente en la teoría neoplatónica de que el emblema viene a ser vestigio o sombra de una intuición intelectual —el concepto en sí no es accesible—, pero apoyado también en la idea aristotélica de que el concepto se halla más allá de la imagen y de la palabra, de manera que todo pensamiento es ya en sí mismo un emblema. En definitiva, desde finales del XVI, el emblema o *impresa* se entiende como una manifestación creativa del autor: el emblema, como el arte, es el resultado de expresar un pensamiento encarnando un concepto. Progresivamente, pues, se iría perdiendo la relación con la teoría de la eficacia real de los símbolos que el humanismo había considerado en el jeroglífico egipcio. En el caso de los emblemas brunianos no podemos excluir la posibilidad —fundamentada en la estrecha relación del filósofo con temas mágicos y herméticos— de que vengan aquí usados a modo de jeroglíficos, de caracteres en contacto vivo y mágico con la realidad; en cualquier caso, se trata de emblemas amorosos que recogen motivos convencionales en buena medida, a los que se ha dotado de un significado místico y que vienen a constituir la expresión lírica complementaria de una temática ya tratada en los primeros diálogos de la obra.

Tras las primeras traducciones de Alciati, la

literatura emblemática arraiga en diversos países europeos (adquiere, por ejemplo, una considerable difusión en la corte inglesa y en Francia, entre los poetas de la Pléyade y las Academias en general). Su obra se cuenta también entre las que tuvieron una mayor relevancia en la composición de los emblemas brunianos; es probable, asimismo, que Bruno haya recogido motivos de otros emblematistas, como Giovio o Théodore de Bèze [23], aunque haciendo de ellos un uso bastante más esotérico. Cabría considerar, además, motivos de origen alquimista —en el caso, por ejemplo, del nudo ardiendo cargado de lazos o de los círculos concéntricos—, pero resultaría muy difícil determinar con precisión el origen de las imágenes brunianas, por el hecho mismo de la existencia de una especie de código convencional al respecto.

Por su parte, Frances Yates [24] —la notable historiadora de la magia y el hermetismo renacentistas— ha apuntado la posible relación de los emblemas brunianos con los *sonnet sequences* de los poetas ingleses de la época isabelina, a través del petrarquismo como hilo conductor común. La misma autora ha sugerido, por otra parte, la conexión de estos emblemas con el culto caballeresco a la reina inglesa Isabel I, con la imaginería caballeresca desplegada en los *Accession Day Tilts* —torneos en celebración de la ascensión al trono—; sin embargo, media una considerable dis-

[23] Paolo Giovio, *Ragionamento sopra i motti et disegni d'arme et d'amore che comunmente chiamano imprese*, 1580, Théodore de Beze, *Les Vraies Portraits des Hommes*, 1581; acerca de este posible origen de los emblemas brunianos, véase el artículo de Jr. Memmo, «G. Bruno's 'De gli Eroici Furori' and the emblematic tradition», *Romanic Review*, 55 (1964), pp. 3-15.

[24] F. Yates, *The emblematic conceit in G. Bruno's De gli Eroici furori and in the Elizabethan Sonnet Sequences*. De la misma autora, «Elizabethan Chevalry. The Romance of the Accession Day Tilts», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, respectivamente en tomos XX (1957) y VI (1943).

tancia entre la conocida simpatía de Bruno por el estilo isabelino y sus esporádicas alabanzas a la reina —en éste como en otros diálogos— y la inserción de la obra en su conjunto como parte del culto isabelino, como ha llegado a sugerir Yates.

En realidad, la temática amorosa se presenta en los *Heroicos Furores* con una gran complejidad, abarcando, como puede advertirse, toda una serie de temas que confluyen y se funden: platonismo, aristotelismo, poesía petrarquesca, hermetismo, emblemas, la melancolía, la mística, etc.; son múltiples las conexiones culturales, importantes aunque difíciles de advertir para nosotros en muchos casos: el eco de la Biblia, por ejemplo, de clásicos literarios o de obras que habían alcanzado cierta popularidad en la época (es el caso de *La Cecaria*, de Epicuro, con respecto al tema de los ciegos en los últimos diálogos [25]). Se trata, probablemente, de conexiones evidentes para un lector de la época, pero que exigirían una minuciosa lectura por parte del lector actual para no pasar desapercibidas; la presente introducción y las notas a la traducción se proponen justamente puntualizar

[25] Se trata de una tragicomedia de un autor llamado Marco Antonio Epicuro, publicada en 1525, y que Gentile apunta como fuente de inspiración en los dos últimos diálogos de los *Furores*. Reproducimos aquí, traducida, la nota de Gentile que resume la historia narrada en *La Cecaria*: «Es una égogla pastoral muy simple. Dos amantes desgraciados han perdido la vista y un tercero se ha cegado por el dolor; los tres se hallan unidos en añorar las bellezas que ya no verán, en dolerse de su desgracia; en su común desesperación, resuelven buscar la paz en la muerte, cuando aparece un ministro y sacerdote de Amor que les anima a tener esperanza en el todopoderoso dios y les persuade a que vayan con él a suplicarle ayuda. Entran en el templo de Amor y, primero el sacerdote y después uno a uno los tres ciegos, imploran favor.» Siguiendo los consejos del dios, «se dirigen, pues, hacia sus damas con la guía de Amor, con su luz. Las bellas damas se mueven a piedad y, milagrosamente, ellos recuperan la vista y tiene lugar 'la iluminación'» (*Dialoghi*, p. 1.440, nota 1).

buena parte de estas conexiones y mostrar, a través de este complejo marco en que se inserta la obra, cómo la filosofía del amor penetra todo el Renacimiento y cómo se hace necesario mantener esa perspectiva global para una aproximación fiel al autor y a su obra.

EL PROCESO COGNOSCITIVO DEL HEROE MELANCOLICO

> «El furor divino es el que nos eleva a las cosas superiores, como indica su definición. Existen, pues, cuatro géneros de furores divinos. El primero es el furor poético, el segundo el furor místico, el tercero el furor profético, y el cuarto el furor amoroso» [26].

Así clasifica Ficino en su *Comentario al Banquete platónico* las cuatro formas de delirio que aparecen en el *Fedro*; define así el esfuerzo hacia lo inteligible, hacia aquello que está más allá de la razón, por parte de quienes están poseídos por esta *locura divina*. El término *furor* traducía al latín la *manía* platónica, que tiene el sentido de locura —«(...) los bienes más grandes nos vienen por la locura, que sin duda nos es concedida por un don divino (...)» (*Fedro*, 244a)—, y, debido a la gran difusión de la filosofía ficiniana, el lector de la época identificaba sin dificultad el *furor* como un impulso del alma más allá de la razón.

El Renacimiento recuperaba con Ficino la temática platónica en toda su profundidad y, a pesar de que los tópicos de la locura poética y amorosa habían pervivido hasta la Edad Media a través de fuentes tardías, será él quien situará el furor amoroso —que posteriormente se convertiría en el furor heroico bruniano— en el grado más elevado.

Este furor amoroso aparece clasificado al comienzo del diálogo tercero de los *Furores* en dos

[26] Ficino, *Coment. al Banq.* VII, 14, *Opera*, p. 1.361.

tipos: bestial —equivalente al amor «ferinus» ficiniano— y divino; pero este último puede, a su vez, presentarse bajo dos formas diferentes: como un furor pasivo que hace de quienes lo padecen simples receptáculos de la divinidad, o bien como un furor activo, propio de los contemplativos y que es «ímpetu racional». El primero supone la vía de la teología negativa, la «santa ignorancia», sarcásticamente considerada en otras ocasiones como una de las formas de «asinidad» [27], aun cuando en los *Furores* se la considera en tono respetuoso, pues «dicen los más profundos y divinos teólogos que más se honra y ama a Dios mediante el silencio que a través de la palabra» (II.iv, p. 214). Sin embargo, el camino elegido por el héroe será el amor racional, la posesión meritoria de la divinidad, y no por pasiva recepción. Frente a la «santa ignorancia», los furores heroicos «no son olvido, sino memoria, no son negligencia de uno mismo, sino amor y anhelo de lo bello y bueno, con los que se procura alcanzar la perfección, transformándose y asemejándose a lo perfecto» (I, iii, p. 57).

En este sentido, el furioso evoca al Prometeo de la *Cabala*, símbolo de la autonomía y racionalidad del hombre que busca la verdad a través del camino más digno del conocimiento, porque si en aquellos que tienen a Dios se considera y ve «en sus efectos a la divinidad y se la admira, adora y obedece», en los héroes, que son divinos ellos mismos, «se considera y ve la excelencia de la propia humanidad» (I, iii, p. 57).

El furor heroico supone, por tanto, una asimilación a lo divino por un proceso de regeneración espiritual esencialmente activo. Y, sin embargo, este amor heroico que dignifica al ser humano aparece en un cierto momento descrito como «vicio» y no como virtud, pues se dice que «es

[27] Véase *Cabala*, pp. 874-875.

diferente de los otros furores más bajos, no como lo es la virtud del vicio, sino como un vicio que se halla en un sujeto más divino o divinamente con respecto a un vicio que se halla en un sujeto más ferino o ferinamente. De manera que la diferencia está en los sujetos y modos diferentes, y no en la forma del ser vicio» (I, ii, p. 49). Esta afirmación viene, por una parte, a subrayar el carácter único y el origen natural del amor heroico —pues tiene, como el amor vulgar, su raíz en la naturaleza del hombre, y ambos se diferencian únicamente en la calidad de su objeto— y debe, además, ser entendida en relación con la definición aristotélica de virtud como medio, que Bruno recoge también puesto que el terreno del amor no está «en la templanza de la mediocridad, sino en el exceso de las contrariedades» —como se advierte por los efectos contrarios que se manifiestan en el amante—, debe ser considerado como vicio, como pasión que no guarda la moderación racional que exige la regla aristotélica. Por otra parte, la idea, popular en la época, del amor como furor, como «locura», explica de por sí esta definición del furor heroico amoroso como «vicio divino», su dimensión positiva y su elevación en dignidad, porque —según Platón— «es más hermosa la locura que procede de la divinidad que la cordura que tiene su origen en los hombres» (*Fedro*, 244d).

Pero el furioso es considerado como loco e insano únicamente en términos relativos, según la opinión del vulgo, de la sociedad, incapaz de comprender la aceptación decidida de un destino trágico e inevitable por el héroe llevado de su furor. Semejante destino viene determinado por la inaccesiblidad del objeto que este género de amor se propone: la divinidad, la asimilación a la infinita unidad, por la cual el héroe «conforma sus pensamientos y gestos a la común medida de la ley ínsita en todas las cosas» (I, iii, p. 58).

Proviene el amor heroico de una profunda con-

templación, entendida como acto racional, que parte del intelecto y se ayuda de la voluntad allí donde el intelecto es ya incapaz de comprender; el medio para la persecución del objeto es la concentración del sujeto en sí mismo por la unidad de todas sus potencias —«llama a son de trompa el capitán / a todos sus guerreros bajo una sola enseña» (I, i, p. 35)—, tratando de hacer del alma una por un movimiento que se identifica con la eliminación de todos aquellos elementos que pertenecen al mundo exterior; las vicisitudes del alma, en definitiva, suponen una metamorfosis del amor vulgar en amor heroico.

Esta muerte del héroe a lo natural —«morir a toda otra cosa» (I, v, p. 124)— la exige su objeto, el más elevado a que puede dirigirse el amor humano; pero Bruno distingue en los *Furores* un fin trascendente y un fin inmanente. Este último le será dado al héroe alcanzarlo en esta vida temporal, y no es otro que la única Diana, la divinidad en vestigio, la *explicatio* divina en el universo; sin embargo, su objeto último —la unidad trascendente, la *implicatio* divina— es para él inaccesible, por hallarse la unidad perfecta más allá de la razón, en tanto que el pensamiento humano es análisis, y la razón el único instrumento del furioso. Se crea así, inevitablemente, una contradicción que el héroe arrastra consigo: mientras que el objeto último no es susceptible de comprensión —debido a su misma infinitud— por su intelecto finito, la tensión hacia ese objeto es connatural al hombre, porque si bien «no es cosa natural ni conveniente que el infinito sea comprendido —ni puede darse como finito, pues en ese caso no sería infinito—, es, sin embargo, conveniente y natural que el infinito sea, por el hecho de serlo, infinitamente perseguido...» (I, iv, p. 78).

Esta contradicción está en la base del continuo tormento a que el héroe se ve sometido; su único consuelo es su misma actividad, por la cual «el

alma se consuela y recibe toda la gloria que puede recibir en tal estado» (I, iii, p. 66); ama su propio tormento, se complace en él, porque al sufrimiento va inseparablemente unido el gozo de aspirar cada vez más alto; tiene plena conciencia del fracaso inevitable y del tormento, pero también de la sublimidad y privilegio de su destino, y se halla contento de su yugo bajo Diana, la Diana cazadora que simboliza el mundo físico, reflejo de la divinidad, que a casi todos permanece oculta, pero que no es totalmente inaccesible. Uno de los poemas de Tansillo (Bruno recoge cuatro en los *Furores* pertenecientes a este poeta), que constituye tal vez el momento de mayor lirismo de la obra, expresa la conciencia clara del héroe ante su fatal y sublime destino:

> Tras desplegar mis alas al bello deseo,
> Cuanto más aire bajo los pies atisbo,
> Más tiendo al viento las veloces plumas,
> El mundo desprecio y me encamino al cielo.
> (...).
>
> En el aire siento la voz del corazón,
> ¿Dónde me llevas, temerario? Desciende,
> Que es rara tanta audacia sin dolor.
>
> No temas, respondo yo, la gran caída;
> surca las nubes firme y muere alegre
> Si tan ilustre muerte el cielo nos depara.
>
> (I, iii, p. 68)

La muerte inevitable, preludio de una verdadera vida, caracteriza en cierto modo al furor heroico como momento de transición, figurado aquí por la metáfora del vuelo audaz y peligroso.

Las dificultades que en su divina empresa se presentan al héroe son, ante todo, causadas por la «debilidad del humano ingenio», que en los *Furores* se declara explícitamente en forma de las nueve diferentes cegueras descritas en el penúltimo de los diálogos de la obra, y que suponen otras

tantas causas de la ineptitud de la inteligencia humana en lo que se refiere a la aprehensión de lo divino. Tan sólo una de las cegueras —la cuarta— es considerada una ceguera heroica: la que aparece representada por un ciego que lo es voluntariamente y que desprecia cualquier otro modo de ver, que es insensible a cualquier otro objeto; únicamente, pues, con la condición de renunciar a «las cosas realmente buenas y dulces para una normal naturaleza» (II, iv, p. 209) puede el hombre alcanzar la visión de las cosas divinas.

De la tradición platónica hereda Bruno la idea de la doble naturaleza —intelectual y material— del alma humana; pero, a diferencia de Ficino o Pico, Bruno no considera que el contraste existente en el alma pueda ser resuelto por la idea de la inmortalidad, sino únicamente dentro de los límites de la propia naturaleza humana: por la ascesis cognoscitiva.

Para la tradición platónica, el alma ha sufrido una *conversión* a las cosas inferiores, quedando subyugada y fascinada por la materia; esta conversión tiene un aspecto positivo en su perspectiva cosmológica —pues gracias a ella, según el *Timeo* platónico, el alma puede crear el cosmos—, pero también un aspecto negativo, puesto que se produce un descenso ontológico (aunque determinado por el destino). De este modo, el alma alcanza una posición intermedia en el universo y se constituye como una especie de lazo de unión entre las dos mitades del ser, con un significado privilegiado en la escala ontológica, una función unificadora y mediadora basada en el doble apetito que experimenta hacia el bien y hacia el cuerpo.

Esta ambigüedad tradicionalmente platónica se presenta en la filosofía bruniana de una forma más compleja; de un lado, el ser humano tiende —considerado en su estructura corporal— a conservar su estado como cualquier otro ser vivo; esta *philautia*, este amor de sí, desemboca cosmológicamente —como veíamos más arriba— en una teoría del movimiento. Sin embargo, este mismo concepto lleva, en el orden humano, a una concepción de la civilización como identidad con la naturaleza —repetir el ciclo de la generación— y, al mismo tiempo, ruptura —en el sentido de progreso, de creación de objetos artificiales [28]—, en una tendencia contradictoria que manifiesta con claridad la ambigüedad humana. Por otra parte, considerado en su aspecto intelectual, el hombre tiende —también de manera innata— a su perfección final, y emerge entonces la figura del filósofo, del héroe intelectual.

En ambos casos se abre paso a una ética de la actividad, por las manos o por el intelecto, y en ambos casos es la uniformización ontológica lo que hace posible formular una moral de la autonomía humana, al abandonar el hombre el lugar privilegiado que tenía en el cosmos para el neoplatonismo renacentista y que hacía posible que —por estar en el centro— pudiera decidir su destino hacia lo animal o hacia lo divino; en la filosofía bruniana, el hombre ha perdido este privilegio, pero ha adquirido, paradójicamente, otro mucho mayor, pues ahora su dignidad le viene dada por la capacidad que su homogeneidad con la naturaleza le ofrece para el conocimiento y para la acción mágica. Sin embargo, esta homogeneidad, el hecho de que no exista nada en la naturaleza cualitativamente diferente, no excluye una diferencia natural entre los hombres que se basa en la diferente manera de actuar de la misma alma, y que en Bruno determina la distinción entre vulgo y minoría (a partir de esta distinción se entiende el concepto averroísta de la religión como ley positiva para el vulgo que aparece en la *Expulsión de*

[28] Es el tema del paso de la corporeidad a la culturalidad tal como aparece en la *Cabala* a través de la problemática de la «mano anaxagórea» (*v. Cabala*, diál. II, primera parte)

la Bestia Triunfante y, por tanto, el ataque a las doctrinas defendidas por la Reforma que cuestionaban el carácter meritorio de las obras: de la Reforma no puede aceptar Bruno el alejamiento de Dios, la incapacidad humana para atender al bien o la necesidad de la gracia, porque el furor del héroe es fundamentalmente activo y racional).

La diferencia entre la ética activa y la moral heroica debe enfocarse, pues, desde la perspectiva del objeto al que tiende cada ser vivo según la modalidad del alma a partir de la relación alma-materia: el objetivo puede ser organizarse socialmente, el progreso por el trabajo y, por tanto, el apropiarse de la naturaleza, de Dios en las cosas, o bien la unión con la totalidad natural en el caso del héroe.

En los *Furores,* el tema de la ambigüedad humana aparece revestido del lenguaje neoplatónico que caracteriza todo el diálogo; Bruno lo desarrolla en términos de «caída del alma», que, escindida entre dos afectos, es comparable a un águila que ve su vuelo hacia el cielo obstaculizado por el peso de una piedra atada a una de sus extremidades, porque en su ser compuesto son inevitables los contrastes, y dolorosos cuando el objeto que se pretende es precisamente la unidad. Así, la ausencia de unidad en nuestro propio ser imprime en el amor heroico el sello del dolor:

> «No hallan mis penas tregua,
> Pues entre dos ruedas que giran,
> La una hacia aquí, la otra hacia allá, me zarandean.»
>
> (I, ii, p. 50)

Para merecer el calificativo de heroica, el alma debe purificarse, apartarse de la felicidad fácil de la beatitud sensual: encontramos todo un himno a la lucidez intelectual, al sufrimiento aceptado en el camino hacia el único objeto digno de amor.

Con frecuencia aparece en los poemas brunianos la lucha entre los dos impulsos, resuelta siempre con la intervención de la voluntad para salvar al hombre por la contemplación. Todo este proceso de abandono progresivo del «número vil» viene fundamentalmente expresado en el diálogo cuarto de la primera parte de la obra, mediante la figura del alma que se lamenta del abandono de su corazón y de sus pensamientos: la dualidad inherente al alma se manifiesta con claridad, y la tendencia mundana aparece con tanta o mayor fuerza que la espiritual en una extensa plegaria a favor de una vida según la naturaleza, de manera que la tendencia ascensiva es resultado en Bruno de un esfuerzo heroico (aunque es cierto que, siendo el origen del alma la divinidad obrando a través del alma del mundo, no deja el alma humana de experimentar cierto malestar en el cuerpo).

Finalmente, el drama culmina en la expresión del deseo del alma de dejar la vida material para unirse a su corazón y a sus pensamientos: ya no considera vana, peligrosa e inalcanzable la tarea de persecución a la que ellos se habían dedicado distrayéndose de su propia naturaleza, ha perdido el temor porque al fin su furor *ferino* se ha transformado en un furor heroico.

El cuerpo —«cárcel que aprisiona su libertad»— se abandona por un proceso de contemplación que supone una contracción en sí del sujeto, porque la divinidad se halla en lo más profundo de nosotros mismos: es la situación característica del rapto platónico, la *vacatio anima* de que hablaba Ficino [29]; es entonces cuando se manifiesta en el furioso «este melancólico y perverso humor de infringir las ciertas y naturales leyes de la verda-

[29] Para Ficino, a causa del contraste entre las funciones de la conciencia, el alma puede llegar a la contemplación sólo cuando elimina en la medida de lo posible los otros actos: es decir, mediante la *vacatio* o separación interior del cuerpo

dera vida (...) por una vida incierta y que no existe sino en sombra, más allá de los límites de lo imaginable» (I, iv, p. 86).

El proceso que sigue el héroe al afrontar esta ambiguedad de su propia naturaleza para ascender hacia la unidad se evidencia, pues, en estrecha relación con el tema de la melancolía como abandono por parte del alma de los afectos materiales. En su lamento, el alma se está refiriendo a los efectos de la melancolía en tanto que aparta de la ley natural; pero se trata de una manifestación del alma antes de ser reformada y, por tanto, puede considerarse como la opinión del vulgo. Desde la perspectiva del héroe, en cambio, la melancolía tiene el sentido positivo de elevación a los vértices más altos de la actividad intelectual, de acuerdo con una serie de connotaciones que la palabra había ido adquiriendo a lo largo de su compleja historia.

En realidad, en el término *melancolía* concurrían durante el Renacimiento diversos significados adquiridos a través de los siglos [30]; todos ellos tenían una base común en la doctrina de los humores —la atrabilis o bilis negra correspondía a la melancolía— como causa de la salud y de la enfermedad. Progresivamente, esta doctrina se convertiría en la de los temperamentos, que se transmitiría a los siglos posteriores a través de la tradicional psicología galénica, dando lugar a un significado patológico del término —se consideraba una enfermedad corporal con repercusiones mentales— y clasificando la melancolía, por otra parte, como una aptitud constitucional.

A partir del siglo IV, la filosofía natural conectaría esta noción médica de la melancolía con el frenesí platónico: el *Problema* pseudo-aristotélico

[30] Para un desarrollo exhaustivo del tema de la melancolía véase la obra de Klibansky, Panofsky y Saxl, *Saturn and Melancholy* (Kraus Reprint Nendeln, Liechtenstein, 1979).

equilibra platonismo y aristotelismo al ofrecer una explicación física y natural para el frenesí platónico, sustituyendo una noción mítica —la platónica— por una noción científica.

> «¿A qué obedece que los que sobresalen en filosofía, política, poesía o en las artes sean de temperamento ostensiblemente melancólico, hasta tal punto algunos de entre ellos que padecen enfermedades causadas por el atrabilis, como se ha dicho ocurría a Hércules, entre los héroes? [31]

Desarrolla el texto, a partir de esta pregunta, el tema de la falta de moderación en los grandes héroes —aspecto que evoca al furioso bruniano y la consideración que hace Bruno del amor heroico como vicio en los *Furores*— y el peligro constante de caída en la locura del melancólico; la distinción en el *Fedro* entre frenesí divino y frenesí humano o locura [32] se determina en el texto del *Problema* como melancolía natural y patológica, dependiendo de la adecuada proporción de humor melancólico el que un sujeto derive en un ser desequilibrado o en un genio.

Este texto, aun sin pasar totalmente desapercibido durante los siglos posteriores, no sería desarrollado en la dirección del concepto de genio hasta el Renacimiento; también por entonces vendría a culminarse un proceso muy anterior de fusión del pensamiento médico con las nociones mágicas y astrológicas que provenían de las especulaciones sobre el universo: ya al final de la Edad Media, muchos escritores asocian la melancolía al planeta Saturno [33], como causa del carácter y des-

[31] Aristóteles, *Problemas*, XXX, Obras completas, t. IX, Nueva Biblioteca Filosófica, 58, Madrid, 1979.

[32] Además de un *furor divino*, Platón menciona en el *Fedro* una locura causada por enfermedad: «Pero hay dos formas de locura: la una, que se debe a enfermedades humanas; la otra, debida a un cierto trastorno divino de las reglas acostumbradas» (*Fedro*, 265 a).

[33] La conexión había sido establecida por ciertos escritores

tino del individuo melancólico. Pero será el neoplatonismo, con su interpretación positiva de la influencia astral, el determinante de su conexión con la melancolía y la vida intelectual. De este modo, una concepción de la melancolía positiva, pero también ambigua, se manifiesta ya en círculos platónicos hacia 1500 y se concreta en la conocida máxima de Bovillus: «sub Saturno nati aut optimi aut pesimi».

El primero de los tres *Libri de Vita* de Ficino sería la obra clave para la difusión de esta noción renacentista de la melancolía: se define la melancolía como una enfermedad a la que eruditos y estudiosos son particularmente sensibles; las causas que la provocan son de orden celeste —la influencia saturniana—, natural —la concentración del alma y su abandono del cuerpo [34]— y humano —la vida sedentaria y el esfuerzo mental del estudioso—; así pues, el filósofo tiene una fuerte inclinación a la melancolía, en tanto que se abstrae de la materia y separa la mente del cuerpo, arrebatado por un divino furor.

Se cuida, sin embargo, Ficino de matizar que la melancolía puede llevar a un sujeto a un desequilibrio hacia el cuerpo —convirtiéndole, por

árabes del siglo IX, según una doctrina que atribuía a los diversos planetas las cualidades correspondientes a los temperamentos; en este caso, la analogía se fundaba en la combinación de frío y sequedad, que unía la bilis negra a la naturaleza similar del planeta, provocando una tendencia común a la depresión, a la soledad y a las visiones y, además, al hecho de que también Saturno dotaba al alma al mismo tiempo de lentitud y estupidez, de inteligencia y contemplación. Por otra parte, hay que tener presente que, desde la perspectiva platónica, las influencias astrales son siempre positivas y la negatividad procede de un mal uso por parte del hombre o de la deficiente disposición de la materia, pues a través de los cuerpos celestes se traslucían los diversos grados en la estructura del todo. Esta interpretación favorecía a Saturno —el mayor de los planetas y situado en el séptimo cielo— y confirmaba la interpretación platónica de la locura como frenesí divino

[34] Ficino, *Libri de Vita*, I, 4, *Opera*, p. 496.

tanto, en un enfermo— o bien a un desequilibrio hacia la genialidad, que eleve al sujeto a la filosofía, a la profecía o a la creación; así, Ficino, que realiza la asociación de la mente melancólica al éxtasis concediéndole la posibilidad de gozar de la contemplación de los más íntimos secretos de la naturaleza y de las más altas verdades divinas, no olvida la ambivalencia de la influencia saturniana —de la cual era víctima él mismo, como es sabido—: el melancólico es un sujeto desequilibrado, que oscila continuamente entre dos extremos, adquiriendo precisamente por ello ese peculiar carácter excepcional.

Otra obra importante en este aspecto, que recoge y modifica las teorías ficinianas, es el *De Occulta Philosophia* de Agrippa de Nettesheim; en ella, el frenesí melancólico ocupa una posición central, por ser la forma más importante de *vacatio anima* y una fuente específica de creación inspirada.

Estas ideas acerca de la melancolía se extenderían pronto por toda Europa, alcanzando una notable popularidad y creando incluso toda una moda —en Inglaterra, por ejemplo, se llegaría a considerar como la *enfermedad elizabethiana* [35], y dejaría una importante huella literaria en la época isabelina, como muestra el personaje shakespeareano de Hamlet—, cuyo éxito residía en la fascinación despertada por esa aceptación generalizada de que la melancolía era un atributo de mentes superiores, propia del genio que se debate entre el abismo y la creación.

Todas estas características que la época atribuye al melancólico excepcional se reconocen sin dificultad en el furioso, en el héroe de los *Furores*: su desequilibrio se halla dirigido hacia una concen-

[35] Véase al respecto la obra de Babb, *The Elizabethian Malady in English Literature from 1580 to 1642*. Univ. Press, Michigan-State, 1951.

tración de sí mismo que le permita abandonar el cuerpo (es decir, la multiplicidad) a través de un proceso de actividad cognoscitiva para acceder a la unidad, al conocimiento de las cosas divinas. Si atendemos a la clasificación que Bruno realiza en su obra mágica, según la cual la melancolía viene a ser, físicamente explicada, una perturbación de la fantasía causada por un desequilibrio humoral que implica, además, la intervención demoniaca [36], podemos adivinar en el tipo del fanático reformado la versión negativa de la melancolía, el polo opuesto del héroe [37].

Esta distinción entre dos tipos de melancolía supone una diferencia cualitativa entre los hombres que se halla en la base de la ascesis cognoscitiva descrita en los *Furores*. No se puede olvidar, por otra parte, que el conocimiento es un modo de ser natural, garantizado por la inmanencia del alma en el cuerpo: la misma naturaleza, que otorga una identidad metafísica de constitución a sujeto y objeto (por la cual, consecuentemente, no hay hombre que no tenga a Dios en sí) es justamente la garantía objetiva del conocimiento, por-

[36] *De Magia*, Op. III, p. 450: «(...) sed utrumque concurrit, materialiter quidem humor melancholicus, quem saturnalium daemoniorum popinam seu balneum appellamus, sed etiam pro causa movente et efficiente spiritus ipse daemoniacus, qui cum non sit omnino substantia incorporea, quandoquidem multis affectibus animalibus iisque gravissimis praediti videntur daemones, quamvis substantia spiritualis, cui subtilius et minus sensibus pervium corpus est a natura tributum, in quo genere animalium dictum est non pauciores reperiri species, quam sint viventium, compositorum et sensibilium.»

[37] *Sigillus*, Op. II, p. 191: «Est et pessima contractio, quae a ratione contrarii victus, qui naturali complexioni diametro opponitur, quo in pessime enutritis talis congeritur in vitalibus corporis partibus humor, ut vel proprii spiritus alteratione reddantur amentes atque fanatici, vel peregrini accessione fiant energumeni (...) Hac ratione (...) repente per artem notoriam sapientes efficiuntur simplices, creduli et superstitiose contemplativi, sed in iis sapiens spiritus non est proprius, sed proprio imperiose copulatus.»

que el alma universal y común a todos los seres, y que actúa sobre todo, informando relativamente según las especies y los órganos de que se trate, hace posible una continuidad de las facultades cognoscitivas. El problema reside en la determinación del objeto del saber, clave de la distancia que separa heroísmo de beatitud: al héroe corresponde excepcionalmente la conquista de la unidad, del infinito, del más alto nivel del conocimiento, porque en él se unilateraliza el *eros* para permitir al intelecto liberarse de la condición de lo múltiple y aspirar a la unidad natural.

Esta idea del conocimiento garantizado por la estructura metafísica del hombre se apoya, además, en la teoría averroísta del intelecto agente, recogida por Bruno en los *Furores*, insertada en su animismo y desarrollada según sus intereses, asimilando el intelecto agente a su concepción del alma universal —en tanto que astrológicamente separada como causa de los compuestos de los cuales entra a formar parte—, mientras el intelecto posible se halla inmanente en la vida corporal del hombre y actúa como artífice interno, como agente él mismo, porque la presencia del alma le hace devenir actualidad cognoscitiva.

De Averroes recoge también la teoría del alcance de la perfección en la unión del intelecto a la inteligencia divina [38], aunque sea empresa vana perseguir ese conocimiento perfecto si sabemos que el supremo objeto se nos escapa. En cualquier caso —dirá Bruno—, «basta que todos corran» hacia esa meta, porque no todos pueden aspirar a ser héroes y, en cierto modo, incluso al héroe le

[38] Es un problema que se relaciona con el de la inmortalidad del alma: no existe el alma personal, sino múltiples formas de participación en el alma universal, de tal manera que la separación intelecto-multiplicidad debe entenderse en el sentido de que la muerte del cuerpo supone el cese de la acción del intelecto, sin que por ello éste muera con el cuerpo.

espera el fracaso, por el desfase entre la finitud de su intelecto y la infinitud de su objeto.

Y, sin embargo, el objeto es perseguido sin fin en un movimiento metafísico, y es «conveniente y natural» que lo sea; esto es así porque el intelecto es infinito en potencia y es su objeto el que le otorga tal infinitud, de manera que el amor intelectual no alcanza fin, puesto que el infinito no puede comprenderse, ni tampoco hay límite para la felicidad del intelecto, por la misma infinitud de su objeto.

La querella entre los ojos y el corazón (II, iii) tiene precisamente el concepto de infinito como tema: dos grandezas infinitas —se concluye—son iguales entre sí, e incluso la igualdad no es posible más que entre dos infinitos: esta igualdad perfecta, pues, no se realiza nunca en el orden natural de las grandezas finitas: no puede permanecer un equilibrio, y lo mismo ocurre entre una grandeza infinita y otra finita, pero siendo las dos infinitas —como es el caso de la potencia cognoscitiva y la afectiva— se producen la igualdad y el equilibrio (de esta forma permanecen siempre como potencias y no llegan a realizarse en acto). Esta situación hace que la ambición conquistadora del alma no tenga límites, como no los tiene el sufrimiento de no poder alcanzar totalmente el objeto propuesto a la inteligencia y al amor; sin embargo, también el sentimiento de satisfacción y plenitud es constante en este continuo avance que nunca divisa la meta, porque el objeto infinito no es privación de un fin, sino «afirmación positiva de fin infinito y sin término» (II, iii, p. 193).

El conquistador vulgar abandonará la persecución y se resignará a la pasividad, rendido ante la infinitud del objeto, pero el héroe —en quien deseo y saciedad son inseparables, y que se cuenta entre aquellos pocos que tendrán el privilegio de correr la suerte de Acteón—, halla el placer en su misma persecución.

Sin embargo, entre los conocimientos más altos que puede alcanzar el intelecto humano y la trascendencia del Uno existe un abismo que no puede ser salvado, por el hecho mismo de que nuestro intelecto tiende siempre de lo particular a lo universal. Esta «improporcionalidad de los medios de nuestro conocimiento» hace que sea necesario el concurso de la voluntad allí donde ya no es posible comprender: el conocimiento precede —el conocer es lo que enciende el deseo, de acuerdo con los más clásicos *trattatisti*—, pero la relación del intelecto con la voluntad es constante, y en el momento final no se descarta la posibilidad de acceder a un mayor conocimiento por un esfuerzo suprarracional de la voluntad, por un «forzarse con la voluntad hacia allá donde no puede llegar con el intelecto» (I, iii, p. 59).

Intelecto y voluntad, estimulándose y limitándose mutuamente, son, pues, las armas del joven Acteón cuando se aventura a la caza de las ocultas especies inteligibles a través de inciertos y solitarios caminos; al fin, alcanzará la vista de la Diana desnuda, el punto de máxima contracción de la naturaleza y, al comprender su objeto —en la medida de lo posible—, se convierte en su propia presa, porque el objeto (siguiendo la estructura típica del amor, que es vinculado al pretender vincular) le ha hecho suyo a su vez; de este modo, el cazador se ve a sí mismo transformado en caza, porque ha contraído la divinidad y no precisa ya buscarla fuera de sí.

En el transcurso de este proceso de ascesis, en realidad, todo lo que el hombre puede hacer es disponerse a sí mismo para ser objeto pasivo de la divinidad: en el momento final coinciden actividad y pasividad, hacer y ser hecho, cazar y ser cazado, porque el acto de ver coincide con el de ser visto por la divinidad; sin embargo, tal coincidencia no supone ni pasividad en el sujeto ni una inmediata identificación de los dos momentos, porque no se

anula el desarrollo del primer momento hacia el segundo; así, la iluminación se presenta como instantánea y no por grados, como el momento de la invasión del alma por Dios, pero con una lenta y activa preparación que dispone al héroe a la posibilidad permanente de la manifestación divina, «presta a penetrar en aquel que hacia ella se vuelve con el acto del intelecto y abiertamente se le ofrece con el afecto de la voluntad» (I, v, p. 104).

El conocimiento de la naturaleza infinita como *explicatio* espera al héroe —no Apolo, la divinidad trascendente en torno a la cual no hay discurso—: la inmanencia es el modo natural de ser de Dios mismo, de manera que el dualismo no debe ser interpretado como fractura metafísica, y gracias a que no existe esa fractura es posible un pensamiento filosófico que dé razón de la totalidad natural. Es cierto que algunos aspectos de la filosofía bruniana parecen decantarla hacia el inmanentismo —fundamentalmente la acción interior del principio divino y la estrecha vinculación del filósofo a la magia natural—, pero su concepto de una naturaleza unitaria e infinita hubiera exigido un mayor desarrollo del concepto de inmanencia; las frecuentes expresiones ambiguas, equívocas, hacen que el dualismo aparezca como una más de las antinomias brunianas, resuelta (como todas las demás) en la Unidad, considerando lo Uno y lo múltiple como modalidades del ser, incluso como «tesoros iguales», según se nos deja creer en la canción final de los ciegos iluminados.

En este grupo de ciegos del último diálogo viene a cumplirse el ciclo del destino, que alterna luz y tinieblas:

«Así vino el hado a mostrarse benigno,
Pues no quiere que el bien suceda al bien,
O que presagio las penas sean de penas,
Sino que girando la rueda,
O ensalza o precipita,
Como se alternan el día y la noche.»

(II, v, p. 222)

En la aventura de los ciegos, la figura de Circe significa la materia que todo lo genera, el universo material [39]. La generación y la corrupción son causa de ceguera, pero en el diálogo bruniano Circe es, además de origen del mal, madre del bien, causa al mismo tiempo de la ceguera y la iluminación, porque la belleza corporal incita al descubrimiento de la divina y es su reflejo. De este modo, el conocimiento de la naturaleza se sitúa entre el amor humano y el amor divino, y en la materia se hallaría ya la posibilidad de salvación para el hombre (posibilidad que únicamente puede abrir el amor heroico); desde esta perspectiva, la mística bruniana puede considerarse una mística de la exterioridad [40], un proceso de conocimiento del universo en el que se llega a la unidad a través de un método de naturaleza discursiva o teórica apoyado en una apertura de los sentidos al mundo

---

[39] Este es el sentido que la figura de Circe había adquirido en la tradición platónica (Plot., *En.* I, 6, 8), aunque también la misma tradición ofrece la base para una interpretación positiva de la materia como primer grado de ascenso hacia la belleza divina (Plot., *En.* I, 6, 2). La interpretación de la figura de Circe que aquí presenta Bruno se había convertido en popular, como lo muestran las representaciones del *Ballet Comique* francés, a las que Yates ha dedicado un detallado estudio en su obra *The French Academies of the Sixteenth Century*.

[40] Recogemos la clasificación de Dodds en *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 11: «La experiencia extravertida mira hacia fuera a través de los sentidos, mientras que la introvertida mira hacia dentro, a la intimidad del espíritu. La mística extravertida pone en juego los sentidos, percibe la multiplicidad de los objetos exteriores místicamente transfigurada, de forma que a través de ella brilla el Uno o la Unidad. El místico introvertido, por el contrario, trata de hundirse en las profundidades de su personalidad mediante el recurso de cerrar deliberadamente las puertas a los sentidos.» Dodds señala, por otra parte, la relación de la mística de la interioridad con una realidad objetiva desagradable y con el desarrollo de ciertas tendencias dualistas, en tanto que la mística de la exterioridad desprendería una concepción optimista de la realidad exterior.

—«el sentido se eleva a la imaginación, la imaginación a la razón, la razón al intelecto, el intelecto a la mente...» (I, iv, p. 88)—: es cierto que en el momento final (momento de éxtasis en cierto modo) parecen fundirse procedimiento cognoscitivo e intuitivo, pero no hay lugar para la intuición final si el pensamiento discursivo no ha constituido previamente la legitimidad teórica del objeto a intuir.

La concepción de la inmanencia divina en el universo distancia a Bruno de la mística cristiana, floreciente en estos momentos de fin del Renacimiento; en algunos casos, sin embargo, el paralelismo formal resulta sorprendente: es el caso del místico español San Juan de la Cruz, en cuyo *Cántico Espiritual* se manifiesta muy claramente la tendencia de la mística cristiana a relacionar a Dios con las cosas; no obstante, no se trata de la creencia en que las cosas que anuncian a Dios sean Dios mismo, sino de ver las cosas a través del prisma de la divinidad —y no a la inversa—, de manera que cobran un sentido mucho más profundo.

El lenguaje de San Juan es, como el de Bruno en los *Furores*, pródigo en petrarquismos, y recoge también las características propias de la tradición de los tratados de amor: la belleza como resplandor de la Bondad divina, la figura del amante que vive en el amado y no en sí, la complacencia en el propio sufrimiento, la conquista de la divinidad como *caza*, etc. La descripción de un proceso tan semejante en el *Cántico*, en un lenguaje tan extraordinariamente similar, obedece probablemente, no sólo a la común influencia bíblica (Bruno alude explícitamente al *Cantar de los Cantares* al comienzo de su diálogo), sino también a la corriente italianizante extendida por España, e incluso a la propia poesía castellana, en la que —como había ocurrido en Italia con la poesía del amor cortés— se había dado en verter *a lo divino*

a Garcilaso. Toda una imaginería amorosa familiar al clima cultural europeo de la obra explica, por tanto, el paralelismo formal en ambos autores; este paralelismo, sin embargo, se detiene al final de la experiencia, cuando en San Juan se hace posible el acceso a la divinidad en sí, porque su Dios es el Dios de la fe, al que no se llega a través de una ascesis cognoscitiva, sino por un proceso alumbrado por la fe que trasciende toda ciencia.

En cambio, los *Furores* constituyen la expresión (también a través de una filosofía del amor) del impulso de la razón hacia aquello que es inaccesible para ella y, al mismo tiempo, justamente una crítica a ese conocimiento revelado, que es más elevado que el racional —pues no desemboca en el fracaso—, pero que es, por otra parte, menos digno que el proceso cognoscitivo autónomo del héroe, cuyo drama es el de la condición humana limitada y consciente de sus límites realizando un esfuerzo desesperado —que le atormenta y le fascina— en el que el hombre halla su gloria y su dignidad.

Esta actitud bruniana encontraría en la historia posterior de la filosofía una racional oposición cuando, en el siglo XVIII, Hume, al final de su *Tratado de la Naturaleza*, después de haber llegado a una situación de abatimiento frente a la incapacidad del entendimiento humano, exhorta a contentarse con lo poco seguro que podemos alcanzar, a no pretender ser héroes o dioses persiguiendo aquello que es inalcanzable para la debilidad de nuestro entendimiento; y, sin embargo, todavía el ímpetu del héroe bruniano —como también la actitud de Spinoza— se arrastraría hasta el Romanticismo, y revelaría todavía sus rasgos esenciales en el prototipo del filósofo melancólico a causa de que no alcanza a captar el Todo, la Naturaleza: el Fausto ávido de conocimiento de la tragedia de Goethe.

«¡Ay!, he estudiado ya filosofía,
jurisprudencia, medicina y luego
teología también, por mi desgracia,
con caluroso esfuerzo hasta el extremo.
Y aquí me veo ahora, pobre loco,
y sigo sin saber más que al principio
(...).
¡Cómo todo en el todo se entreteje,
Y lo uno en lo otro actúa y vive!
¡Cómo fuerzas celestes suben, bajan,
y se siguen los áureos cangilones!
¡Con vaivén de un olor de bendición
bajan y entran en tierra desde el cielo,
sonando en armonía por el Todo!
¡Qué espectáculo! ¡Ay!, sólo es espectáculo.
¿Dónde captarte, oh, gran naturaleza?».

Los *Heroicos Furores*, un diálogo probablemente escrito por Bruno en base a su propia persona, trasluce —seguramente como ninguna otra de sus obras— en la figura del héroe la ambición filosófica, la lucha continua a lo largo de su vida (para la que cobraría ánimos gracias a la certeza de la misión restauradora de la que se sentía investido) y la moral personal del filósofo: una moral del esfuerzo por la conquista intelectual que se vería confirmada por el trágico final de su vida en el *Campo dei Fiori*, allí donde siglos más tarde se le rendiría homenaje como a mártir de la libertad de pensamiento y del ideal del hombre moderno.

Barcelona, diciembre de 1986

Bibliografía

Para un conocimiento exhaustivo de las diversas ediciones de la obra bruniana y de los estudios críticos publicados con anterioridad a 1950 sigue siendo fundamental la obra de Virgilio Salvestrini, Bibliografia delle opere di G.B. e degli scritti ad esso attinenti (Firenze, Sansoni, 1958). Nos limitamos aquí a ofrecer al lector una relación que, sin pretender ser exhaustiva, reúna aquellas obras que siguen constituyendo punto común y obligado de referencia en la historiografía bruniana y los estudios críticos más recientes, incluyendo algunas obras que hemos considerado de interés para temas concretos desarrollados en los *Heroicos Furores*.

ESTUDIOS GENERALES SOBRE LA FILOSOFIA BRUNIANA Y SU CONTEXTO HISTORICO

AQUILECCHIA, G.: *Giordano Bruno*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1971.

CASSIRER, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé eds., S. A., Buenos Aires, 1951

CORSANO, ANTONIO: *Il pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940.

GARIN, E.: *Medievo y Renacimiento*, ed. Taurus, Madrid, 1981.

GARIN, E.: *La Revolución Cultural del Renacimiento*, ed. Crítica, Madrid, 1981.

GENTILE, G.: *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1955, Opere Complete, XI.

GUZZO, A.: *I dialoghi del Bruno*, Torino, 1932.

INGEGNO, A.: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di G. Bruno*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1978.

MERCATI, A.: *Il sommario del processo di G. B.*, Città del Vaticano, 1942.

MICHEL, P. H.: *La cosmologie de G. Bruno*, París, Hermann, 1962
NAMER, E.: *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, París, 1926
PAPI, F.: *Antropologia e civiltà nel pensiero di G. Bruno*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968.
SPAMPANATO, V.: *Documenti della vita di G. B.*, Firenze, 1933
TOCCO, F.: *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, Nota in Rendiconti della R. Academia dei Lincei, classe di Scienze morali, stor. e filos., Roma, 1892, vol. I, pp. 503-538 y 585-622
TOCCO, F.: *Le opere latine di G. Bruno sposte e confrontate con le italiane*, Bardi, 1966.
VÉDRINE, H.: *La conception de la Nature chez G. Bruno*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1967.
YATES, F. A.: *El arte de la memoria*, Ariel, 1983.
YATES, F. A.: *G. B. and the hermetic tradition*, London, 1964.
YATES, F. A.: *The Occult Philosophie in the Elizabethan Age*, London, 1979.

EN RELACION CON LOS «LOS HEROICOS FURORES»

BRAMBILLA, E.: «Sugli Eroici Furori di G. Bruno», en *Studi Letterari*, Milano, 1982.
GÓMEZ de LIAÑO, I.: *El idioma de la imaginación*, Taurus, Madrid, 1982.
MICHEL, P. H.: «La querelle des yeux et du coeur, fragment extrait des Fureurs Heroïques par G. B.», en *Deucalion*, París, 1946, I, pp. 259-268.
NAMER, E.: «Giordano Bruno et le langage néo-platonicien. L'importance du langage dans l'interpretation néo-platonicienne des Fureurs Heroïques», en *Le Langage*, Actes du 13 Congr. des soc. de philos. de langue franç, t. 1, Neuchâtel, 1966, pp. 128-131.
RENAUDET, A.: «Les Fureurs Heroïques de G. Bruno», en *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1968, pp. 260-67
SPAMPANATO, V.: *Antipetrarchismo di G. Bruno*, Milano, 1900.

SOBRE EL TEMA DEL AMOR EN EL RENACIMIENTO

FESTUGIÈRE, A. J.: *La philosophie de l'amour de M. Ficin*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1980.

NELSON, J. Ch.: *Renaissance Theory of Love: The Context of G. Bruno's «Eroici Furori»*, Columbia University Press, New York, 1958
TONELLI, L.: *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1953

SOBRE LOS EMBLEMAS

ALCIATO, ANDREA: *Declaración magistral sobre los emblemas*, Francisco Mestre, Valencia, 1684
KLEIN, R.: «La théorie de l'expression figurée dans les traités italiens sur les «*imprese*», en *La forme et l'intelligible*, Gallimard, París, 1970.
MEMMO, Jr.: «G. Bruno's 'De gli Eroici Furori' and the emblematic tradition», *Romanic Review*, 55 (1964), pp. 3-15.
YATES, F. A.: «Elizabethan Chevalry.— The Romance of the Accession Day Tilts», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XX (1957), pp. 24 ss.
YATES, F. A.: «The Emblematic Conceit in Giordano Bruno's De Gli Eroici Furori and in the Elizabethan Sonnet Sequences», *Journal W. C. Inst.*, t. VI, 1943, pp. 101 ss.

SOBRE LA MELANCOLIA

BABB, L.: The Elizabethian Malady. A Study of Melancholy in English Literature from 1580 to 1642, University Press, Michigan-State, 1951
BURTON, R.: *Anatomía de la Melancolía*, Espasa Calpe, Col. Austral, Madrid.
KLIBASNKY, PANOFSKY and SAXL: *Saturn and Melancholy*, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1979.
WITTKOWER, R. y M.: *Nacidos bajo el signo de Saturno*, ed. Cátedra, S. A., Madrid, 1982.

TRADUCCIONES AL CASTELLANO DE OTRAS OBRAS DEL AUTOR

De la Causa, Principio y Uno, trad. de A. Vasallo, Losada, Buenos Aires, 1941.
Expulsión de la bestia triunfante, Madrid, 1888.

Giordano Bruno. Mundo, Magia y Memoria. (Antología), ed. de I. Gómez de Liaño, Taurus ed., Madrid, 1973.
La Cena de las Cenizas, trad. de E. Schettino, U.N.A.M., México, 1972.
Sobre el infinito universo y de los mundos, trad. de A. Capelletti, Aguilar, Buenos Aires, 1972.

Nota a la presente traducción

Para la traducción española nos hemos servido del texto original recogido en los *Dialoghi Italiani, nuovamente ristampati con note da G. Gentile. Terza edizione a cura di G. Aquilecchia* (Firenze, Sansoni, 1958). A esta edición se refieren las notas que en el texto remiten a alguno de los restantes diálogos italianos. En algunas ocasiones, sin embargo, nos hemos acogido a la lectura de Henri-Paul Michel, en su texto bilingüe *Des Fureurs Feröiques (De gl'Heroici Furori), texte établi et traduit par H. P. Michel* (Paris, Les Belles Lettres, 1954), de cuya versión francesa nos hemos ayudado también para la presente traducción.


LOS HEROICOS FURORES

Argumento del Nolano sobre los heroicos furores dirigido al muy ilustre señor Philip Sidney [1]

Es ciertamente —¡oh, generosísimo caballero!— propio de un genio vil, bajo e inmundo el haber fijado singularmente la inquietud de la mente en torno a un objeto cual la belleza de un cuerpo femenino, dedicándose a ello con constante celo. ¿Qué espectáculo, ¡Dios mío!, más vil e innoble puede ofrecerse a un ojo de refinada sensibilidad que un hombre pensativo, afligido, atormentado, triste, melancólico, que se torna con igual presteza frío y acalorado, ya ardiente, ya tembloroso, ya pálido, ya arrebolado, tan pronto con aspecto perplejo como con aire resuelto; un hombre que derrocha la más valiosa parte de su tiempo y los más selectos frutos de su vida presente destilando el elixir de su cerebro a fin de concebir por escrito y estampar en públicos monumentos esas continuas torturas, esos arduos tormentos, esos racionales discursos, esos fatigosos

---

[1] Bruno acostumbra a respetar el uso, común en la época, de anteponer a sus obras una epístola dedicatoria. En este caso, el diálogo está dedicado a Philip Sidney (a quien estaba dirigida también la *Expulsión de la Bestia Triunfante*); Sidney era autor de la *Arcadia* y de *Astrophel y Stella*, una serie de sonetos característicos del clima cultural de la época y ya conocidos por la élite cultural inglesa cuando Bruno se hallaba en Inglaterra.

pensamientos y esos amarguísimos cuidados destinados a sufrir la tiranía de una indigna, imbécil, estulta y ruin inmundicia?

¿Qué tragicomedia, qué escena —me pregunto— más digna de risa y compasión puede ser representada en este teatro del mundo, en este escenario de nuestras conciencias, que el espectáculo de tales y tan numerosos sujetos convertidos en individuos cavilantes, contemplativos, constantes, firmes, fieles, amantes, devotos, adoradores y siervos de cosa sin lealtad, falta de toda constancia, desprovista de todo ingenio, hueca de todo mérito, sin reconocimiento ni gratitud alguna, donde no puede caber más sentido, entendimiento y bondad de los que hallarse puedan en una estatua o en una imagen pintada en un muro, y en el que se halla más soberbia, arrogancia, protervia, orgullo, ira, desdén, falsedad, libidine, avaricia, ingratitud y otros gravísimos delitos de cuantos venenos y mortales instrumentos salir hubieran podido de la caja de Pandora para hallar por desventura holgado asilo dentro del cerebro de un monstruo tal? He aquí plasmado en papel, encerrado en libros, colocado ante los ojos y entonado a los oídos un ruido, un estrépito, un alboroto de divisas, emblemas y lemas, de epístolas, sonetos, epigramas, de libros, de prolijos cartapeles, de agónicos sudores, de vidas consumidas, con estridencias que ensordecen a los astros, lamentos que hacen retumbar los antros infernales, quejas que dejan estupefactas a las almas vivientes, suspiros que provocan desfallecimiento y compasión en los dioses; y todo por esos ojos, por esas mejillas, por ese talle, por esa blancura, por ese color carmesí; por esa lengua, por ese diente, por ese labio, por esos cabellos, esas vestiduras, esa capa, ese guante, ese zapatito, esa chinela, esa discreción, esa risita, esa altivez, esa ventana huérfana, ese sol eclipsado, ese castigo, esa repugnancia, ese hedor, esa tumba, esa letrina, ese monstruo, esa carroña,

esa fiebre cuartana, ese sumo ultraje y entuerto de la naturaleza, que con una apariencia externa, una sombra, un fantasma, un sueño, un círceo encantamiento ordenado al servicio de la generación, engaña ilusoriamente como belleza; mas trátase de belleza que con igual presteza viene y pasa, nace y muere, florece y se marchita; y así, es quizá mínimamente bella en su exterior, mientras que aquello que en su interior es real y perdurable no es sino un cargamento, un almacén, un depósito, un mercado de cuantas inmundicias, tóxicos y venenos haya podido producir esta nuestra madrastra naturaleza, la cual, tras haber liberado esa simiente de la que se sirve, nos viene a compensar con un hedor, un arrepentimiento, una tristeza, una flaqueza, un dolor de cabeza, una lasitud y tantos otros males que son manifiestos a todo el mundo, a fin que amargamente duela allí donde suavemente deleitara.

Mas, ¿qué hago?, ¿qué pienso?, ¿soy acaso enemigo de la generación?, ¿abomino por ventura del sol?, ¿me lamento tal vez de mi venida al mundo y la de los demás?, ¿es que quiero constreñir a los hombres a no recoger aquel que es el más dulce fruto que producir pueda el vergel de nuestro terrestre paraíso?; ¿deseo tal vez oponerme al orden sagrado de la Naturaleza?; ¿debo intentar sustraerme yo o sustraer a cualquiera del dulce amado yugo que al cuello nos ha puesto la divina providencia?; ¿habré quizá de persuadirme a mí mismo y a los demás de que mientras nuestros predecesores han nacido para nosotros, no hayamos, sin embargo, nacido nosotros para nuestros sucesores? No lo quiera Dios, no quiera que esto haya podido jamás pasar por mi pensamiento. Antes bien, añadiré que por cuantas bienaventuranzas, dichas y reinos me hayan podido proponer y ofrecer, nunca fui tan sabio o bueno que pudiera acometerme el deseo de castrarme o convertirme en un eunuco. Por el contrario, me avergonzaría

si, tal cual es mi porte externo, consintiese en ceder tan sólo un cabello a cualquiera que coma dignamente su pan para servir a la Naturaleza o a Dios bendito. Y si en ayuda de la buena voluntad puedan venir o vengan los instrumentos y los trabajos, lo dejo a la consideración de quien puede juzgar y sentenciar. Yo no creo estar atado, porque cierto estoy que no bastaran todas las sujeciones y todos lo lazos que hayan sabido y sepan nunca trabar cuantos fueron y son mercaderes de lazos y correas —no sé si decirlo debiera—, aun si con ellos viniese la misma muerte, que dañarme quisiera. Ni creo tampoco ser frío, puesto que no estimo que bastaran a enfriar mi calor las nieves del monte Cáucaso o Rifeo. Ved, pues, si es la razón o algún defecto lo que me hace hablar.

¿Qué es entonces lo que quiero decir?, ¿qué deseo concluir?, ¿dónde pretendo ir a parar? Lo que quiero concluir y afirmar —¡oh, ilustre caballero!— es que aquello que es del César sea dado al César, y aquello que es de Dios, a Dios sea entregado. Quiero decir, en suma, que aunque a veces no basten a las mujeres los honores y obsequios divinos, no por ello deben serles rendidos tales honores y ofrecidos tales obsequios. Pretendo que las mujeres sean amadas y honradas como es justo que amadas y honradas sean las mujeres; en la medida y proporción, por tanto, de su poquedad, del momento y la ocasión, ya que no tienen otra virtud que la natural: es decir, esa belleza, ese esplendor, esa utilidad sin la cual deben ser estimadas más vanamente venidas al mundo que un hongo venenoso que ocupa la tierra con perjuicio de mejores plantas, y más ociosamente que cualquier hierba ponzoñosa o víbora que la cabeza asome fuera de aquél. Quiero decir que todas las cosas del universo, para poder tener solidez y consistencia, están provistas de un cierto peso, número, orden y medida, a fin de ser dispersadas y gobernadas con toda justicia y razón. Por

eso, de la misma manera que Sileno,] Baco, Pomona, Vertumno, el dios de Lampsaco y otros similares que son dioses de tinaja, cerveza fuerte, y vino agriado, no se sientan en la celeste corte a beber néctar y ambrosía de la mesa de Júpiter, Saturno, Palas, Febo y otros de su categoría, también sus santuarios, templos, sacrificios y cultos deben ser diferentes de los de estos grandes dioses.

Quiero decir finalmente que estos furores heroicos poseen un sujeto y un objeto heroicos y, así, no pueden ya ser considerados como amores vulgares y naturalescos, como no pueden verse delfines sobre los árboles ni jabalíes bajo las rocas marinas [2]. Sin embargo, para liberar a todos de tal sospecha, había pensado primeramente dar a este libro un título similar a aquel de Salomón que, bajo apariencia de amores y afectos ordinarios, contiene similarmente divinos y heroicos furores, según interpretan los místicos y cabalísticos doctores; quería, por así decirlo, llamarlo «Cántica». Pero por mayores motivos me abstuve al fin, de los cuales quiero únicamente referir dos: el uno, por el temor que he concebido frente al riguroso entrecejo de ciertos fariseos que así me considerarían profano por usurpar para mi natural y físico discurso títulos sagrados y sobrenaturales, de la misma manera que ellos, desalmados y maestros de toda bellaquería, usurpan para sí, en mayor medida de cuanto puede decirse, los títulos de sagrados, santos, divinos oradores, hijos de Dios, sacerdotes, reyes, en tanto que esperamos el juicio divino que hará manifiesta su maligna ignorancia y la excelencia de la doctrina ajena, nuestra simple libertad y las maliciosas reglas, censuras e instituciones de aquellos; débese el otro motivo a la gran diferencia que se aprecia entre el aspecto de esta

[2] Imagen tomada de Horacio: «(...) hace como el que pinta delfines en la selva y al jabalí entre las rocas marinas.» *Epístola a los Pisones*, 30.

obra y el de aquella, aun cuando el mismo misterio y sustancia espiritual se halle comprendido bajo la sombra de la una y de la otra, puesto que con respecto a aquélla nadie duda de que la primera intención del Sabio hubiera sido más bien figurar cosas divinas que presentar otra cosa, y ello se debe a que las figuras son allí abierta y manifiestamente figuras y es conocido el sentido metafórico, de tal manera que no puede ser negado como metafórico, como cuando se nos alaban esos ojos de paloma, ese cuello de torre, esa lengua de leche, esa fragancia de incienso, esos dientes que semejan rebaños de ovejas descendiendo del lavadero, esos cabellos que parecen las cabras que bajan de la montaña de Galaad [3]; en el presente poema no se vislumbra, en cambio, aspecto que tan vivamente incite a buscar oculto y latente sentido, habida cuenta que, por el ordinario modo de hablar y por las similitudes más acomodadas a las comunes sensaciones que normalmente conciben los avisados amantes y suelen poner en versos y rimas los cursados poetas, se asemejan a los sentimientos de aquellos que cantaron a Citereida y Licoris, a Doria, a Cintia, a Lesbia, a Corinna, a Laura y a otras semejantes; por lo cual podría cualquiera fácilmente persuadirse de que mi primera y fundamental intención hubiera estado guiada por un amor ordinario que me hubiera dictado conceptos tales y que, posteriormente, por la fuerza del desdén, se hubiese colocado alas [4] y convertido en heroico, como es posible convertir cualquier fábula, romance, sueño y profético enigma y hacer que signifique —en virtud de metáfora y bajo pretexto de alegoría—

[3] *Cantar de los Cantares*, IV.

[4] Es la primera alusión a la expresión platónica que aparece en el *Fedro* para ilustrar la función escatológica del alma (*Fedr*. 246a), repetida después en varias ocasiones a lo largo del diálogo.

todo aquello que complace a quienes tienen mayor habilidad para distorsionar los sentimientos, y así hacer todo de todo, según las palabras del profundo Anaxágoras acerca de que todo está en todo. Mas piense quien quiera aquello que le plazca y le parezca, que al fin, quiérase o no, en justicia debiera cada uno entender y definir esta mi intención tal como la entiendo y defino yo, y no como él la entienda o la defina, porque al igual que los furores de aquel sabio hebreo tienen modos, órdenes y títulos propios que nadie ha podido entender ni podría declarar mejor que él mismo si se hallare presente, así estos «Cantares» tienen título, orden y modos propios que nadie puede entender ni declarar mejor que yo mismo en tanto no me halle ausente.

De una cosa quiero que el mundo esté seguro: aquello que me mueve en este proemial argumento en el que me dirijo particularmente a vos, excelente Señor, así como en los diálogos formados sobre los siguientes artículos, sonetos y estancias, es el deseo de que todos sepan que a mí mismo me considerara asaz torpe e infame si con gran cavilación, estudio y fatiga me hubiese alguna vez deleitado o me deleitase jamás en imitar, como suele decirse, a un Orfeo en lo que se refiere al culto de una mujer en vida, y tras la muerte —si ello fuese posible— recobrarla en el infierno, siendo así que apenas la estimaría digna, sin que el rostro se me arrebolase, de amarla con natural amor en el instante de la flor de su belleza y por la facultad de dar hijos a la naturaleza y a Dios. Lejos me hallo de querer parecer similar a ciertos poetas y versificadores en el hacer gala de una perpetua perseverancia en tal amor, pertinaz locura que puede sin duda competir con todas las otras especies que residir puedan en un cerebro humano; tan lejano, digo, me siento de esa vanísima, vil y vituperosísima gloria, que no puedo creer que un hombre en el que se halle un solo

gramo de sentido y espíritu pueda dilapidar más amor en cosa similar del que yo haya dilapidado en el pasado y pueda dilapidar en el presente. Y, a fe mía, que si yo quisiera aplicarme a defender como noble el ingenio de aquel toscano poeta que tan perdidamente enamorado mostrárase a orillas del Sorge por una de Vaucluse sin acabar afirmando que era un loco de atar, viérame obligado a creer y forzado a persuadir a los demás de que él, por no tener ingenio apto a cosas mejores, quiso nutrir estudiosamente aquella melancolía, aplicando el propio ingenio al cultivo de aquella maraña, explicando los afectos de un obstinado amor vulgar, animal y bestial, del mismo modo que hicieran otros que han hablado en alabanza de la mosca, del escarabajo, del asno, de Sileno, de Príapo, monos imitadores de los cuales son aquellos que en nuestro tiempo han versificado loas a los orinales, a la dulzaina, al haba, al lecho, a las patrañas, al deshonor, al horno, al martillo, a la penuria, a la peste: objetos todos que bien pueden mostrarse altivos y orgullosos de las célebres bocas que los cantan, no menos de cuanto deban y puedan hacerlo las antedichas y otras damas con respecto a quienes las celebran [5].

Mas, porque no se cometa error, no quiero que sea medida por el mismo rasero la dignidad de aquellas que han sido y son dignamente loadas y loables; así, pongo por caso, la de aquellas que puedan hallarse y se hallan concretamente en este país británico, al que debemos la fidelidad y el amor del huésped; pues incluso si se llegase a condenar todo el orbe, no se condenarían estas latitudes, que —por cuanto hace a este propósito— no

[5] Se refiere a las musas inspiradoras de los poetas clásicos mencionados, así como a Petrarca y sus seguidores, equiparándolos al género de la poesía burlesca, que era bastante popular en la Italia del siglo XVI.

pertenecen al orbe ni forman parte de él [6], sino que se hallan en todo completamente separadas de aquél, como bien sabéis; cuando se razona acerca de todo el sexo femenino no se debe ni puede entender alguna de las vuestras, que no deben ser consideradas parte de dicho sexo; pues no son hembras, no son mujeres, sino que, con la apariencia de tales, son en realidad ninfas, divas, son de sustancia celeste, y entre ellas es posible contemplar a la única Diana, a la cual guárdome de colocar en el rango de las mujeres y de a tal propósito mencionar. Compréndase, pues, el genio ordinario, e incluso así se vejaría injusta e indignamente a algunas personas, dado que a ninguna en particular debe ser reprochada la debilidad y condición del sexo, así como no debe hacerse con el defecto y vicio de complexión, habida cuenta que si en ello hay falta o error debe ser a la especie y a la naturaleza recriminado, y no en particular a los individuos. Ciertamente, aquello que con respecto a ellas abomino es ese afanoso y desordenado amor venéreo que algunos suelen profesarles, de manera que se convierten en sus siervos con el ingenio, viniendo a poner en cautiverio a las potencias y actos más nobles del alma intelectiva. Considerando así esta intención mía, no dudo que no habrá mujer casta y honesta que se entristezca por mi natural y verídico discurso y se irrite conmigo; por el contrario, me suscribirá y me amará mayormente, vituperando pasivamente ese amor de las mujeres hacia los hombres que yo activamente repruebo en los hombres para con las

[6] La frase «separada del orbe» está tomada de Virgilio (*Bucól.* I, 66: «Et penitus toto divisos orbe Britannos»). Por lo demás, se trata de una alusión clara a la reina inglesa en un elogio similar a los que ya habían aparecido en *La Cena* (pp. 67 y 68), en el *De la Causa* (p. 233), relacionado con el culto a la reina virgen como *Astrea* (respecto al tema de Elizabeth como *Astrea*, véase la obra de Yates, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London, 1975).

mujeres. Siendo tal, por tanto, mi ánimo, genio, parecer y propósito, quiero afirmar que mi primera y principal, subsidiaria y subordinada, última y final intención en la presente composición fue y es significar la contemplación divina y poner, ante la mirada y el oído ajenos, furores, no de amores vulgares, sino de heroicos amores, explicados en dos partes, cada una de las cuales está dividida en cinco diálogos.

ARGUMENTO DE LOS CINCO DIALOGOS DE LA PRIMERA PARTE

El primer diálogo de la primera parte comprende cinco artículos [7], en los cuales preséntase por orden lo siguiente: en el primero, las causas y principios motivos intrínsecos bajo nombre y figura del monte, del río y de las musas, las cuales decláranse presentes, no porque hayan sido llamadas, invocadas o buscadas, sino más bien como habiéndose continua e importunamente ofrecido, viniendo a significar que la divina luz está siempre presente, siempre se ofrece, siempre llama y bate a las puertas de nuestros sentidos y del resto de nuestras potencias cognoscitivas y aprehensivas; como también se halla significado en el «Cantar» de Salomón, en el que se dice: «En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per cancellos, et prospiciens per fenestras» [8]; sucede con frecuencia y por circunstancias e impedimentos diversos que sea esta luz rechazada y refrenada. Muéstrase en el segundo artículo cuáles son aquellos sujetos, objetos, afectos, instrumentos y efectos por los cuales se introduce, se muestra y toma posesión del alma

[7] Cuando Bruno habla de *artículos* se refiere a los poemas que en el texto figuran como pertenecientes al Furioso, excluyendo los que se agregan a modo de glosa o comparación.
[8] *Cant. Cant.* II, 9: «vedle, que está ya detrás de nuestros muros, atisbando por las ventanas, mirando por los resquicios».

esta divina luz, con el fin de elevarla y convertirla en Dios. En el tercero, el propósito, decisión y determinación que el alma toma, bien informada ya del uno, perfecto y último fin. En el cuarto, la guerra civil que se sigue y se desencadena contra el espíritu tras una tal determinación; de ahí que diga el «Cantar»: «Noli mirari quia nigra sum: decoloravit enim me sol, quia fratres mei pugnaverunt contra me, quam posuerunt custodem in vineis» [9]. Allí aparecen representados como cuatro simples portaestandartes el Afecto, el Impulso fatal, la Especie del Bien y el Remordimiento, que tienen como séquito múltiples cohortes militares de las múltiples, contrarias, varias y diversas potencias con sus ministros, instrumentos y órganos que en este compuesto se hallan. Se expone en el quinto una natural contemplación por la cual viene a mostrarse cómo toda la contrariedad se reduce a la amistad —bien por la victoria de uno de los dos contrarios, bien por armonía y atemperación o por alguna otra razón de vicisitud—, toda lid a la concordia, toda diversidad a la unidad, doctrina que ha sido por nosotros desarrollada en los discursos de los otros diálogos [10].

En el segundo diálogo viene más ampliamente descrito el orden y acción del combate entablado en la sustancia de esta composición del furioso; allí, muéstranse en el primer artículo tres suertes de contrariedad: la primera, de un afecto y acto contra el otro, como cuando son gélidas las esperanzas y ardientes los deseos; la segunda, de esos mismos afectos y actos en sí mismos, no sólo en momentos diversos sino incluso al mismo tiempo, como cuando alguien no siente contento de sí mismo y tiende hacia otra cosa, amando y

[9] *Cant. Cant.* I, 5: «No me miréis, que soy algo morena, que miróme el sol: los hijos de mi madre porfiaron contra mí, pusiéronme por guarda de viñas.»
[10] Se refiere a la doctrina de la coincidencia de los contrarios, desarrollada en el diálogo V del *De la Causa*.

odiando a un tiempo; la tercera, entre la potencia que persigue y aspira y el objeto que huye y se sustrae. En el segundo artículo manifiéstase aquella contrariedad que proviene de dos impulsos contrarios en su conjunto, en los que confluyen todas las contrariedades particulares y subalternas; de la misma manera que cuando se asciende o desciende a dos lugares o sedes contrarias, así el entero compuesto, por la diversidad de las inclinaciones que se dan en las diversas partes y la variedad de disposiciones que se suceden en las mismas, viene a un tiempo a subir y bajar, a avanzar y retroceder, a alejarse de sí y a replegarse en sí mismo. En el tercer artículo se discurre acerca de la consecuencia de tal contrariedad.

Se pone de manifiesto en el tercer diálogo cuánta fuerza tiene en este combate la voluntad, siendo como es la única a la que corresponde ordenar, comenzar, ejecutar y concluir, y a la cual viene a entonar el «Cantar»: «Surge, propera, columba mea, et veni: jam enim hiems transiit, imber abiit, flores apparuerunt in terra nostra; tempus putationis advenit» [11]. Es ella quien de fuerza guarnece a las otras potencias de muchas y varias maneras, y a ella misma en especial, cuando se refleja en sí misma y se desdobla, en cuanto desea desear y se complace en desear lo que desea; o bien por el contrario se retracta, en cuanto no desea lo que desea y le disgusta desear aquello que desea; así en toda cosa y por doquier aprueba aquello que está bien y todo cuanto la natural ley y justicia le prescribe, y nunca jamás aprueba aquello que es de otra manera. Y esto viene a ser cuanto se explica en el primer y segundo artículos; se advierte en el tercero el doble fruto de tamaña eficacia, según que —a consecuencia del afecto

[11] *Cant. Cant.* II 10-12: «Levántate, apresúrate, paloma mía, y ven, porque ya pasó el invierno, se fue la lluvia, el tiempo de la poda ha venido.»

que le arrebata y atrae— las cosas altas se abajen o las bajas devengan altas, de la misma forma que a fuerza de vertiginoso impulso y azarosos eventos sucede —dicen— que la llama se condensa en aire, vapor y agua, y el agua se sutiliza en vapor, aire y llama.

Contémplase en los siete artículos del cuarto diálogo el ímpetu y el vigor del intelecto, que consigo arrebata al afecto, y el progreso de los pensamientos del furioso compuesto y de las pasiones del alma, que se encuentra al mando de tan turbulenta república. Adviértese allí muy claramente quién es el cazador, quién el lacero, la fiera, los cachorros, los pajarillos, la madriguera, el nido, la roca, la presa, el desenlace de tantas fatigas, la paz, el reposo y el anhelado fin de tan trabajoso conflicto.

En el quinto diálogo se describe el estado del furioso durante este tiempo, y se muestra el orden, razón y condición de sus lances y trabajos. En el primer artículo todo aquello que se refiere a la persecución del objeto, el cual húrtase esquivo; en el segundo, todo cuanto hace relación al concurso continuado y sin tregua de los afectos; en el tercero, cuanto a los elevados y ardientes —aunque vanos— própositos se refiere; en el cuarto, lo referente al querer voluntario; en el quinto, a los prontos y potentes reparos y socorros. Muéstrase en los siguientes la varia condición de su fortuna, trabajos y disposición, con sus razones y conveniencias, a través de las antítesis, similitudes y comparaciones expresadas en cada uno de estos artículos.

ARGUMENTOS DE LOS CINCO DIALOGOS DE LA SEGUNDA PARTE

En el primer diálogo de la segunda parte se aduce un semillero de las diversas maneras y razones del estado del heroico furioso. Viene des-

crita en el primer soneto la condición de aquél bajo la rueda del tiempo; excúsase en el segundo del achaque de innoble ocupación y de la inicua desdicha de la angustia y brevedad del tiempo; acusa en el tercero la impotencia de sus afanes, los cuales, pese a ser ilustrados interiormente por la excelencia del objeto, vienen a hacer que éste resulte en el encuentro ofuscado y obnubilado por ellos; hallamos en el cuarto el lamento por el esfuerzo sin provecho de las facultades del alma, cuando intenta elevarse con desproporcionadas potencias hacia aquel estado que pretende y al que mira; en el quinto se rememora la contrariedad y el conflicto doméstico que se encuentra en un sujeto que no puede aplicarse enteramente a una meta o fin; viene expresada en el sexto la aspiración del afecto, mientras en el séptimo se somete a consideración la defectuosa correspondencia que existe entre aquel que aspira y aquello a lo que aspira; en el octavo se hace visible la distracción del alma, consecuencia de la contrariedad entre sí de cosas externas e internas, y la de las cosas internas entre sí o la de las cosas externas consigo mismas; explícase en el noveno la edad y el momento en el curso de la vida propicios al acto de la elevada y profunda contemplación: aquel momento en que el flujo o reflujo de la vegetativa naturaleza no nos conturba, hallándose el alma en condición estacionaria y como quieta; en el décimo, el orden y manera en que el amor heroico a veces asalta, hiere y desvela; en el undécimo, la multitud de las especies e ideas particulares que muestran la excelencia de su única fuente y mediante las cuales viene incitado el afecto hacia lo alto; muéstrase en el duodécimo la condición del humano esfuerzo hacia las divinas empresas, porque mucho se presume antes de entrar y en el acto mismo de entrada, pero cuando después se sume y sumerge en lo más profundo, viene a extinguirse tan ferviente espíritu de presunción,

vienen relajados los nervios, consumidos los ingenios, amilanados los pensamientos, todo proyecto desvanecido, quedando el alma confusa, vencida y exangüe. A este propósito fue dicho por el sabio: «qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria» [12]. En el último se halla más manifiestamente expuesto aquello que en el undécimo mostrábase en similitud o figura.

En el segundo diálogo se encuentra, especificada en un soneto y en un discurso dialogado anterior a éste, la causa primera que sometiera al fuerte, enterneciera al duro y rindiéralo bajo el amoroso imperio del superior Cupido, disponiéndole así a celebrar tal celo, ardor, elección y designio.

Declárase en el tercer diálogo —en cuatro propuestas y cuatro respuestas del corazón a los ojos y de los ojos al corazón— el ser o modo de las potencias cognoscitivas y apetitivas. Se manifiesta allí cómo la voluntad es estimulada, encaminada, movida y guiada por el conocimiento; y cómo, recíprocamente, el conocimiento es suscitado, formado y reavivado por la voluntad, procediendo ya la una por el otro, ya el otro por la una. Se pone allí en duda si el intelecto o la potencia cognoscitiva en general o acto de la cognición sea mayor que la voluntad, la potencia apetitiva en general o el afecto, habida cuenta que no se puede amar más que entender, de tal manera que todo aquello que en cierto modo se desea se conoce también en cierto modo, y viceversa; de ahí que sea habitual llamar al apetito conocimiento. Vemos así que los peripatéticos, en cuya doctrina nos hemos nutrido y educado durante la juventud, hasta al apetito en potencia y acto natural llámanle conocimiento, de suerte que todos los efectos, fines y medios, principios, causas y elementos

[12] *Proverbios*, XXV, 27: «(...) al que es escudriñador de la majestad, lo hundirá la gloria.»

son por ellos distinguidos en primeramente, medianamente y últimamente conocidos según la naturaleza, a la cual, en conclusión, hacen concurrir el apetito y el conocimiento. Propónese allí como infinita la potencia de la materia y el socorro del acto que hace que la potencia no sea vana. Pues así como no tiene fin el acto de la voluntad con respecto al bien, asimismo es infinito e interminable el acto de la cognición con respecto a la verdad; y de ahí que «ente», «verdadero» y «bueno» sean tomados por significantes iguales con respecto a una misma cosa significada.

En el cuarto diálogo aparecen figuradas y en cierto modo explicadas las nueve razones de la ineptitud, improporcionalidad y defecto de la humana mirada y de la potencia aprehensora de las cosas divinas. En el primer ciego —que lo es de nacimiento— declárase la razón relativa a la naturaleza que nos humilla y abate. En el segundo —ciego por el veneno de los celos—, aquella que atañe a la ira y la concupiscencia que nos distraen y desvían. En el tercero —ciego por la repentina aparición de una intensa luz— muéstrase aquella que procede del resplandor del objeto que nos deslumbra. En el cuarto —largamente nutrido y criado en la presencia del sol—, aquella que se deriva de una tan alta contemplación de la unidad que nos sustrae a todo lo múltiple. En el quinto —que tiene para siempre los ojos empañados de espesas lágrimas— aparece designada la improporcionalidad de los medios que entre la potencia y el objeto se interponen. En el sexto —que de tanto llorar tiene disipado el orgánico humor de la visión—, aparece figurada la falta de verdadero pasto intelectual, que debilita. En el séptimo —cuyos ojos estan abrasados por el ardor del corazón—, se hace notar el ardiente afecto que dispersa, merma y devora a veces la facultad de discernimiento. En el octavo —privado de la vista por la herida de un casquillo de flecha—, aquello

que proviene del acto mismo de la unión con el objeto, que con su solo aspecto vence, altera y corrompe la potencia aprehensiva, la cual, oprimida por tal peso, cae bajo el ímpetu de la presencia de aquél; por ello, no sin razón su vista aparece a veces figurada bajo la apariencia de penetrante fulgor. En el noveno —que por ser mudo no puede explicar la causa de su ceguera— viene significada la razón de las razones, que no es otra que el oculto juicio divino que ha dado a los hombres este afán y pensamiento de investigar, de tal suerte que no puedan nunca llegar más alto que al conocimiento de su ceguera e ignorancia y estimen más digno el silencio que la palabra. No por ello viene excusada ni favorecida la ordinaria ignorancia, pues doblemente ciego es quien no ve su propia ceguera, y la diferencia entre aquellos que con aprovechamiento se aplican al estudio y los ociosos ignorantes es justamente que éstos se hallan sumidos en el letargo de la privación del juicio de su no ver, mientras que aquellos son sagaces, dispuestos y prudentes jueces de su ceguera, continuando aun así en el camino de la investigación y estando a las puertas de la adquisición de la luz, puertas de las cuales hállanse los otros largamente proscritos.

ARGUMENTO Y ALEGORIA DEL QUINTO DIALOGO

En el quinto diálogo son introducidas dos mujeres, a las cuales (según la costumbre de mi país) no corresponde el comentar, argumentar, descifrar, el mucho saber y ser doctoras, pues usurparían así el oficio de enseñar y dar institución, regla y doctrina a los hombres, sino adivinar y profetizar alguna vez que se hallan inspiradas; les ha bastado por tanto constituirse en recitadoras de la forma, dejando a algún ingenio mascu-

lino el cuidado y la labor de esclarecer el significado. A un tal ingenio quiero dar a entender (por aliviarle o evitarle el trabajo) de qué manera estos nueve ciegos en razón de su papel y de las externas causas de su ceguera, así como de otras muchas diferencias subjetivas, adquieren una significación diferente a la de los nueve del diálogo precedente, habida cuenta que —según la vulgar ficción de las nueve esferas— muestran el número, orden y diversidad de todas las cosas comprendidas bajo la absoluta unidad, en las cuales y por encima de las cuales hállanse ordenadas las correspondientes inteligencias, que —según cierta similitud analógica— dependen de la primera y única. Estas son clasificadas por los cabalistas, caldeos, magos, platónicos y por teólogos cristianos en nueve órdenes por la perfección del número que gobierna la universalidad de las cosas y en cierto modo da su forma al todo, y hace así que por simple razón se signifique la divinidad y, por reflexión y cuadratura de sí mismo, el número y la sustancia de todas las cosas que de ella dependen [13].

Todos los más ilustres contemplativos, ya sean filósofos, ya sean teólogos, hablen por razón y luz propia o por fe y luz superior, reconocen en estas inteligencias el círculo de ascenso y descenso. Así, por ejemplo, dicen los platónicos que por cierta conversión acontece que aquellas que están por encima del azar desciendan bajo el azar del tiempo y la mutación, y de allí asciendan otras al lugar de las primeras. A la misma conversión alude el pitagórico poeta, cuando dice:

> «Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno, Rursus ut incipiant in corpora velle reverti» [14].

[13] «Por razón simple», es decir, por el número tres; su cuadrado, el número nueve, designa el universo, como resultado de la divinidad que se refleja en sí.

[14] Se trata de versos virgilianos, algo alterados. En realidad el texto de Virgilio dice: «Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos / Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno, / scilicet immemores supera ut convexa revisant / rursus, et incipiant in corpora velle reverti.» («Todas estas almas, después que vieran girar la rueda de mil años, las congrega un dios en una gran escuadra a las orillas del Leteo (...) comiencen a querer volver al interior de los cuerpos») *Eneida*, VI, 748-751.

En tal sentido deben ser entendidas, según algunos, las palabras de la revelación, allí donde se dice que el dragón permanecerá cautivo por las cadenas durante mil años y pasados éstos será liberado [15]. A un significado similar suponen que se refieran muchos otros pasajes en los que el milenio viene ora manifiesto, ora representado por un año, ora por una época, ora por un punto, ora por una y otra manera, puesto que, además, el milenio no se calcula según las revoluciones definidas por los años solares, sino según las diversas razones de los diferentes órdenes y medidas a los cuales hállase sometida la diversidad, pues difieren entre sí los años de los astros, como no son iguales las especies particulares. En cuanto al hecho de la revolución, es opinión extendida entre los teólogos cristianos que las multitudes de legiones desde cada uno de los nueve órdenes de espíritus precipítanse a estas bajas y oscuras regiones, y que —para que aquellas sedes no se hallen vacantes— quiere la divina providencia que algunas de las almas que viven en cuerpos humanos sean elevadas a aquella eminencia. Pero entre los filósofos sólo de Plotino he sabido que manifiestamente diga —como todos los grandes teólogos— que tal revolución no atañe a todos, que no tiene lugar siempre, sino una sola vez [16]. Y entre los teólogos

[15] *Apocalipsis* XX, 2, 7.

[16] Gentile cree que Bruno alude a *Eneada* I, 4, 6, mientras Michel señala *En.* IV, 8 (*Del descenso del alma en el cuerpo*) y añade que, aunque Plotino no dice exactamente esto, puede hallarse un texto análogo en el comentario a Plotino de Ficino (*In Plotinum*, IV, 8, 2.) Con frecuencia, las alusiones a Plotino

únicamente Orígenes —como todos los grandes filósofos, después de los saduceos y otros muchos de censuradas sectas— tuvo la osadía de decir que la revolución es vicisitudinal y sempiterna y que todo aquello que asciende debe volver a bajar de nuevo, como se advierte en todos los elementos y cosas que habitan la superficie, seno y vientre de la naturaleza. Por mi parte digo y confirmo por mi fe como del todo conveniente la opinión que mantienen los teólogos y aquellos que se ocupan en dar a los pueblos las leyes e instituciones, como no dejo de afirmar ni aceptar la opinión de aquellos que hablan entre los menos, los sabios y los buenos según la razón natural y cuya opinión ha sido dignamente reprobada por haber sido divulgada a los ojos de la multitud; ésta, si a duras penas puede ser refrenada en los vicios e incitada a actos virtuosos por la creencia en penas sempiternas, ¿qué ocurriría si se le persuadiese de que los heroicos y humanos gestos serían premiados con menor rigor y de la misma manera castigados los delitos y las atrocidades? [17]. Mas, por venir a la conclusión de esta disquisición mía, digo que síguese de aquí la razón y discurso de la ceguera y luz de estos nueve, que fueran primero videntes, ciegos después e iluminados finalmente: serían primero rivales en las sombras y vestigios de la belleza divina, del todo ciego después, para deleitarse por fin en paz en la más diáfana luz.

y a otros filósofos de la Antigüedad son tomadas de las traducciones y comentarios ficinianos, aunque Bruno no menciona nunca esta procedencia. Estos comentarios, como también las doctrinas de la *Theologia Platonica* de Ficino, son fuentes de capital importancia en la génesis de los *Furores*.

[17] Las penas de los condenados tienen para Orígenes un carácter temporal: «(...) la mayoría no necesita saber sino del castigo de los pecadores; no es útil abordar las verdades que van más allá, a causa de aquellos a quienes el temor del castigo eterno retiene apenas por un tiempo fuera del oleaje del mal y de las faltas que de ello provienen.» (*Contra Celso*, VI, 26).

Hallándose en la primera condición son conducidos a la estancia de Circe, que personifica la materia generadora de todo. Y es llamada hija del Sol, porque de ese padre de las formas tiene la herencia y posesión de todas ellas, las cuales, con la aspersión de las aguas —o sea, con el acto de la generación—, por arte de magia —es decir, de oculta armónica razón—, todo lo alteran, volviendo ciegos a aquellos que ven, pues la generación y corrupción son causas de todo olvido y ceguera, como explican los antiguos en la figura de las almas que se bañan e inebrian del Leteo.

Así pues, allí donde los ciegos se lamentan diciendo: «Hija y madre de horror y de tinieblas», se significa la conturbación y la tristeza del alma que ha perdido las alas, que se mitigan cuando alcanza la esperanza de recobrarlas. Cuando Circe dice: «Tomad de mí otro de mis fatales cofres», quiere decirse que llevan consigo el decreto y destino de su metamorfosis, de la cual se dice, por otra parte, que les será ofrecida por la misma Circe, pues un contrario se halla originalmente en el otro, aun cuando no esté en él efectivamente; de ahí que diga ella que su misma mano no sirve para abrirla, sino únicamente para confiarla. Significa además que hay dos especies de aguas: inferiores las unas —bajo el firmamento—, que ciegan, y superiores las otras —sobre el firmamento—, que iluminan [18] (las mismas que son significadas por pitagóricos y platónicos mediante el descenso de un trópico y el ascenso de otro). Allí donde dice: «Y por todo lo ancho y lo profundo peregrinad el mundo, todos los reinos explorad», significa que no hay progreso inmediato desde una forma contraria a la otra, ni regreso inmediato a la primera forma, sino que es menester recorrer, si no todas las formas conteni-

[18] *Génesis* I, 7: «Y dividió las aguas que estaban debajo del firmamento de aquellas que estaban sobre el firmamento.»

das en la rueda de las especies naturales, sí ciertamente un gran número de ellas. Se sienten allí iluminados por la visión del objeto, en el cual concurre la terna de las perfecciones —que son belleza, sabiduría y verdad— por la dispersión de las aguas, las cuales son llamadas en los libros sagrados aguas de sabiduría, ríos de agua de vida eterna. No se hallan estas aguas en el continente del mundo, sino *paenitus toto divisim ab orbe*, en el seno del Océano, de la Anfitrite, de la divinidad, donde se halla aquel río que la revelación manifestara como proveniente del trono divino, y que tiene un flujo diverso del ordinario natural. Allí están las ninfas, es decir, las bienaventuradas divinas inteligencias, las cuales asisten y sirven a la inteligencia primera, que viene a ser cual Diana entre las ninfas de los desiertos. Sólo ella entre todas las demás tiene por su triple virtud poder para abrir todo sello, para desatar todo nudo, para descubrir todo secreto y hacer que la luz vea cualquier cosa cerrada. Ella, con su sola presencia y gémino esplendor de bien y verdad, de bondad y belleza, colma las voluntades y los intelectos todos, rociándolos con las aguas salutíferas de purificación. No deben faltar canto y música allí donde se hallan las nueve inteligencias, nueve musas, siguiendo el orden de la esfera, contémplase primeramente la armonía de cada una, que tiene continuación en la armonía de la siguiente, puesto que el final y postrer acorde de la superior es a su vez principio de la inferior, a fin de que no se produzca mediación o vacío entre la una y la otra; y el final de la última coincide, cerrando el círculo, con el principio de la primera. Pues una sola y misma cosa es lo más claro y lo más oscuro, principio y fin, altísima luz y profundísimo abismo, infinita potencia e infinito acto, según las razones y modos ya declarados por nosotros en varios lugares. Se contempla a continuación la armonía y consonancia de todas las esferas, inteligencias, musas e instrumentos conjuntamente; allí, el cielo, el movimiento de los mundos, las obras de la naturaleza, el discurso de los intelectos, la contemplación de la mente, el decreto de la divina providencia, todos a un mismo compás celebran la elevada y magnífica vicisitud que iguala las aguas inferiores a las superiores, cambia la noche en día y el día en noche, a fin de que la divinidad esté en todo, del modo en que todo entraña todo, y de que la infinita bondad infinitamente se comunique según la capacidad de las cosas.

Discursos son éstos que a nadie me ha parecido más conveniente dirigir y dedicar que a vos, excelente Señor, a fin de que no venga yo a hacer —como creo haber hecho ya alguna vez por falta de advertencia y como muchos otros hacen casi de ordinario— lo mismo que aquel que presenta la lira a un sordo y el espejo a un ciego. A vos, por tanto, os los presento, pues el italiano razona con quien le entiende; queden los versos bajo la censura y protección de un poeta; muéstrese desnuda la filosofía a un ingenio tan brillante como es el vuestro; sean las cosas heroicas dirigidas a un heroico y generoso ánimo, del cual os mostráis vos dotado; ofrézcanse los obsequios a quien sabe agradecerlos, y los homenajes y respetos a tan digno señor como vos os habéis siempre manifestado.

Así os considero, por lo que a mí concierne, pues en los buenos oficios me habéis precedido vos con magnanimidad mayor de cuanto lo fuera el reconocimiento de algunos otros que me han seguido. Vale.

EXCUSA DEL NOLANO
A LAS MAS VIRTUOSAS Y GENTILES DAMAS

¡Oh, bellas y amables ninfas de Inglaterra!
No sois vos quien inspira mi ira y mi desdén,
Ni se ingenia mi estilo en humillaros,
Pues féminas no se os debe nominar.

Ni contaros entre ellas ni excluiros
Cierto estoy, oh divas, conviniera,
Pues el común influjo no os gobierna
Y en tierra sois cual en el cielo estrellas.

Vuestra belleza, oh damas, soberana,
No puede ni quiere mi rigor prender,
Que no aspira a especie sobrehumana.

Tal arsénico, pues, vuele lejano,
Al vislumbrar a la única Diana,
Que entre vosotras es sol entre astros.

El ingenio, las palabras
y cuanto dicta mi pluma como alcanza,
Pongan a vuestros pies desvelos y arte.

PRIMERA PARTE

Diálogo primero

Interlocutores: Tansillo, Cicada [1]

TANSILLO.—Los furores, pues, más dignos de ser aquí considerados y colocados en primer lugar son estos que te presento según el orden a mi juicio más conveniente.

CICADA.—Y bien, comenzad a leerlos.

TANSILLO:

Musas que tantas veces rechazara,
Importunas corréis a mis dolores,
Solas a consolarme en mis miserias
Con tales versos, rimas y furores,

Como jamás a otros reveláraís,
Que de mirtos se jactan y laureles.
Sea, pues, mi aura, ancla y puerto junto a vos
Si no me es lícito en otra parte hallar solaz.

Oh, monte, oh diosas, oh fuente,
Donde habito, converso y me alimento,
Donde reposo hallo, sapiencia y hermosura.

Mi espíritu avivo, alzo mi corazón y orno mi frente:
Muerte, cipreses, infiernos,
Transformad en vida, laureles, en astros eternales.

Es de suponer que las rechazase varias veces y por varias razones, entre las cuales podrían hallarse las siguientes: primeramente, por no haber

[1] Tansillo y Cicada serán los interlocutores de los cinco primeros diálogos. El primero no es otro que el famoso poeta italiano, muerto en 1568, y cuyos versos eran, al parecer, muy familiares para Bruno (cuatro de sus sonetos figuran en el diálogo). En Cicada se ha creído reconocer a un soldado conocido del padre de Bruno, de quien se hace mención también en el diálogo III del *De la Causa*.

podido estar ocioso, como debe estarlo el sacerdote de las musas, pues no puede hallarse el ocio allí donde se combate contra los ministros y siervos de la envidia, ignorancia y malignidad. En segundo lugar, por no haberle asistido dignos protectores y defensores que le ofreciesen seguridad, «juxta» aquello:

> «No faltarán, oh, Flaco, los Marones
> Si penuria no existe de Mecenas» [2].

Además, por hallarse obligado a la contemplación y a los estudios de filosofía, los cuales si bien no les aventajan en madurez, deben, sin embargo, ser —como padres de las Musas— predecesores de aquéllas. Por otra parte, porque habiéndole atraído con su canto la trágica Melpómene (con más materia que inspiración) por un lado, y la cómica Talía (con más inspiración que materia) por el otro, ocurría que, hurtándolo la una a la otra, permaneciese él en medio, más bien neutral y desocupado que pluralmente activo. Y, finalmente, a causa de la autoridad de los censores, quienes, desviándole de cosas más altas y dignas —a las cuales era naturalmente inclinado— trababan su ingenio, de tal forma que, siendo como era libre bajo el dictado de la virtud, tornábanlo cautivo bajo el de una vilísima y necia hipocresía. Al fin, sin embargo, sumido en el hastío más intenso y no teniendo donde consolarse, aceptó la invitación de aquellas de quienes se ha dicho anteriormente que le embriagaron con tales versos, rimas y furores, con los que a ningún otro habíanse mostrado; de ahí que más reluzca en esta obra de invención que de imitación.

CICADA.—Decid, ¿qué entiende por aquellos que se jactan de mirtos y laureles?

[2] Marcial, *Epigramas*, VIII, 56, 5.

TANSILLO.—Se jactan y pueden jactarse de mirtos aquellos que cantan de amores; a ellos —si noblemente se comportan— corresponde la corona de esta planta consagrada a Venus y por la que se reconoce el furor. De laureles pueden vanagloriarse aquellos que cantan dignamente las cosas heroicas, instruyendo a los espíritus heroicos mediante la filosofía especulativa y moral, o bien elogiándolos y presentándolos a las actividades políticas y civiles cual ejemplar espejo.

CICADA.—Así pues, ¿existen varias especies de poetas y de coronas?

TANSILLO.—No solamente tantas cuantas son las musas, sino en mucho mayor número, pues aunque pueden ser diferenciados ciertos géneros, no podrían ser determinadas las diversas especies y modos de los humanos ingenios.

CICADA.—Existen ciertos hacedores de reglas poéticas que a duras penas admiten a Homero como poeta, relegando a Virgilio, Ovidio, Marcial, Hesíodo, Lucrecio y otros muchos al número de los versificadores, tras haberles examinado según las reglas de la poética de Aristóteles.

TANSILLO.—Ten por cierto, hermano mío, que éstos son verdaderas bestias, pues no consideran que esas reglas deben servir principalmente como manifestación de la poesía homérica (u otra semejante) en particular y que están ahí para mostrar de vez en cuando un poeta heroico cual fuera Homero, y no para formar a otros que —con diferentes inspiraciones, artes y furores— podrían ser iguales, semejantes y hasta más grandes en géneros diferentes.

CICADA.—De manera que Homero en su género no fue poeta que dependiese de reglas, sino que, por el contrario, él es origen de esas reglas que sirven a quienes son más aptos para imitar que para inventar; reglas que han sido recopiladas por quien no era poeta de ninguna clase de poesía, sino que supo simplemente recopilar las reglas de

uno de los tipos de poesía, a saber, la homérica, en provecho de cualquiera que quisiera convertirse, no en un poeta diferente, sino en uno como lo fue Homero, no en poeta de musa propia, sino en simiesco imitador de la musa ajena.

TANSILLO.—Concluyes bien, pues la poesía no nace de las reglas, salvo en algún caso accidental, sino que las reglas derivan de la poesía y, por ello, tantos son los géneros y especies de verdaderas reglas cuantos son los géneros y especies de verdaderos poetas.

CICADA.—En ese caso, ¿cómo serán reconocidos los verdaderos poetas?

TANSILLO.—Por el cantar de sus versos, de manera que cantándolos nos deleiten o nos aprovechen, o aprovechen y deleiten al mismo tiempo [3].

CICADA.—¿A quién servirán, entonces, las reglas de Aristóteles?

TANSILLO.—A quien no pudiese —como lo hicieron Homero, Hesíodo, Orfeo y otros— poetizar sin las reglas de Aristóteles, y a quien quisiera, por no tener musa propia, hacer la corte a la de Homero.

CICADA.—Se equivocan, por tanto, ciertos pedantones de nuestro tiempo, que excluyen del número de los poetas a algunos, bien porque no aporten fábulas y metáforas conformes a las de Homero y Virgilio, bien porque no observen el uso de la innovación, o porque no ajusten los principios de sus libros y cantos a los de aquéllos, o por entrelazar una historia o fábula con otra, o porque acaban sus cantos con un epílogo de cuanto se ha dicho, avanzando cuanto queda por decir, y por otras mil maneras de examen, por censuras y reglas en virtud de este texto. De tal manera que parecen querer concluir que serían ellos (dado el

[3] Horacio, *Epist. a los Pis.*, 333-334: «los poetas, o quieren ser útiles, o pretenden agradar, o bien quieren a un tiempo decir lo dulce y lo útil de la vida.»

caso y si la idea les pasare por la imaginación) los verdaderos poetas, alcanzando la meta a que los otros tienden con esfuerzo; y a la postre, ellos no son en realidad más que gusanos que nada saben hacer de bueno, habiendo nacido únicamente para roer, mancillar y hundir en el estiércol los esfuerzos y fatigas ajenos, y, no pudiendo hacerse célebres por mérito o ingenio propios, tratan de anteponerse a todos, con razón o sin ella, ayudándose del vicio y del error ajenos.

TANSILLO.—Así pues, volviendo al punto del que nuestro arrebato nos ha hecho alejarnos en buena medida, digo que existen y pueden existir tantas clases de poetas cuantas maneras de sentimientos e invenciones humanas pueden existir y existen; y es posible ataviarles de guirlandas, no sólo de todo tipo de plantas, sino incluso de todo tipo y especie de materias. Pues las coronas de los poetas no se hacen únicamente de mirtos y laureles, sino también de pámpano para los versos fesceninos, de hiedra para las bacanales, de olivo para los sacrificios y leyes, de chopo, olmo y espigas para la agricultura, de ciprés para los funerales, y de otras innumerables plantas para otras tantas ocasiones. Y, si gustáseis, incluso de aquella materia que señalara un gentilhombre cuando dijo:

> «¡Oh, fray Porro!, poeta de pamplinas,
> Que en Milán te endilgaste la guirlanda
> De morcillas, de tripas y salchichas» [4].

CICADA.—En ese caso, éste, según las diversas inspiraciones que muestra hacia diversos temas y en diversos sentidos, podrá seguramente cubrirse de ramos de plantas diversas, y podrá dignamente hablar con las musas, pues junto a ellas estará el «aura» con que se conforte, el «ancla» en que se

[4] Pietro Aretino, *Capitoli, All'Albicante*, 16-18.

sostenga y el «puerto» a que se retire en tiempo de fatigas, inclemencias y tempestades. De ahí que diga: «oh, monte Parnaso» en el que «habito», Musas con las que «converso», «Fuente» (heliconia u otra) en que me «alimento», «Monte» que me das morada sosegada, Musas que me inspiráis profunda doctrina, Fuente que me vuelves pulcro y terso, Monte al cual, ascendiendo, elevo el corazón, Musas con las que, conversando, avivo el espíritu, fuente bajo cuyos árboles apoyado mi frente adorno: tornad mi muerte en vida, mis cipreses en laureles, mis infiernos en cielos; es decir, destinadme a la inmortalidad, hacedme poeta, convertidme en ilustre, aun cuando es mi canto de muerte, cipreses e infiernos.

TANSILLO.—Dice bien, pues a quienes el cielo favorece los más grandes males se les truecan en bienes tanto mayores, porque las necesidades alumbran fatigas y esfuerzos y éstos, la mayoría de las veces, gloria de inmortal esplendor.

CICADA.—Y la muerte en un siglo supone la vida en todos los otros. Continúa.

TANSILLO.—Dice después:

El corazón tengo en forma y sitio de Parnaso,
Al que por mi bien debo ascender;
Son así mis musas pensares que me hacen
Cuando quier las familiares bellezas recordar.

Por eso, manando sin cesar mis ojos
Lágrimas tantas, poseo de Helicón la fuente:
Por tales cimas, ninfas y caudales,
Que poeta naciera quiso el cielo;

Más ninguno entre los reyes,
Ni de un emperador la mano amiga,
Ni un sumo sacerdote y gran pastor,

Diéranme gracias, honores y dispensas tales;
Quien de laurel me corona
Es mi corazón, mi llanto y mis pensares.

Declara aquí, en primer lugar, cuál es su monte, diciendo que lo es el alto afecto de su corazón; en segundo lugar, cuáles son sus musas, diciendo que lo son la belleza y prerrogativas de su objeto; en tercer lugar, cuáles son las fuentes, y dice que éstas son las lágrimas. En ese monte se alumbra el afecto, de esas bellezas se concibe el furor y en esas lágrimas se manifiesta el furioso afecto. Así, se considera él no menos digno de ser coronado por su corazón, sus pensamientos y sus lágrimas, que otros por mano de reyes, emperadores y papas.

CICADA.—Explícame qué entiende cuando habla del corazón en forma de Parnaso.

TANSILLO.—Que tiene dos cimas el corazón humano que van a concluir en una misma raíz, y que espiritualmente de un único afecto del corazón procede el odio y el amor de dos contrarios [5], de la misma manera que el monte Parnaso tiene una única base bajo dos cimas.

CICADA.—Pasemos al siguiente.

TANSILLO.—Dice así:

Llama a son de trompa el capitán
A todos sus guerreros bajo una sola enseña;
Y si ocurre que por alguno en vano
Se haga oír para que pronto acuda

Muerte le da cual a enemigo, o cual a insano
Destiérrale de su campo y le desprecia.
Así el alma los deseos no acogidos
Bajo un mismo estandarte, muertos los quiere o [extirpados.

Un solo objeto considero,
Quien mi mente colma un solo rostro es,
En una sola belleza estoy absorto,

Un solo dardo así mi corazón ha atravesado,
Por un solo fuego yo ardo,
Y no conozco más que un paraíso.

Es este capitán la humana voluntad, la cual, acomodada en popa del alma, gobierna los afectos

[5] Ya en *De Magia*, p. 493 y *De Vinculis*, p. 696

de algunas potencias inferiores con el pequeño timón de la razón, contra la marejada de los naturales impulsos. Con el sonido de su trompeta —es decir, de la elección determinada—llama él a todos sus guerreros, o sea, provoca a todas las potencias (que reciben el nombre de guerreros por hallarse siempre en continuo litigio y repugnarse entre sí) o bien a los efectos de aquéllas, que son los pensamientos contrarios, entre los cuales inclínanse unos hacia una parte y otros hacia la otra, e intenta agruparlos bajo la bandera de un determinado fin. Y si ocurre que alguno de ellos venga llamado en vano a presentarse con docilidad y presteza (en mayor medida aquellos que proceden de las potencias naturales, los cuales en poco o nada obedecen a la razón), tratando de impedir al menos sus actos y de condenar los que no han podido ser impedidos, se manifiesta dando muerte a los unos y desterrando a los otros, procediendo contra los primeros con la espada de la ira, y con la afrenta del desprecio contra los segundos.

Dice después que «un solo objeto considera», hacia el cual se dirige su intención. «Un solo rostro» con el que se sacia «le colma la mente». «En una sola belleza» se deleita y complace, y se dice que «absorto está» porque la acción de la inteligencia no es operación de movimiento, sino de quietud. Y sólo consigue percibir de su objeto ese dardo que le da muerte, es decir, que le asigna el último fin de perfección. «Por un solo fuego arde», es decir, dulcemente se consume en un solo amor.

CICADA.—¿Por qué el alma viene significada por el fuego?

TANSILLO.—Dejo de lado muchas otras razones; bástete por ahora ésta: porque así como el amor convierte en el amante a la cosa amada, el fuego, activísimo entre todos los elementos, tiene el poder de convertir a todos los otros, simples y compuestos, en sí mismo.

CICADA.—Continúa entonces.

TANSILLO.—«Conoce un solo paraíso», es decir, un fin principal: porque paraíso significa comúnmente el fin, que se distingue en aquel que es absoluto en verdad y esencia, y el otro, que lo es en similitud, sombra y participación. Del primer modo no puede existir sino uno, como no es sino uno el último y primer bien. Del segundo modo existe un número infinito.

Amor, Azar, Objeto y Celosía,
Me sacia, afana, contenta y desconsuela,
El genio irracional, la perversa y ciega,
La alta belleza, la sola muerte mía;

Me muestra el paraíso, me lo esconde,
Todo bien me presenta y me retira;
Y así corazón, mente, espíritu y alma
Gozo reciben, hastío, alivio y carga.

¿Quién de tal guerra me apartará?
¿Quién me hará gozar mi bien en paz?
¿Quién aquello que me estorba y que me place

Sabrá lejanamente distanciar
Para gozar mis llamas y mis fuentes?

Muestra aquí la causa y razón por la que se concibe el furor y nace el entusiasmo, para labrar el campo de las Musas, esparciendo la semilla de sus pensamientos, aspirando a la mies del amor, percibiendo en sí, a modo de sol, el fervor de sus afectos, y el humor de sus ojos a guisa de lluvia. Cuatro cosas menciona en primer lugar: Amor, Azar, Objeto y Celosía. El Amor no es aquí un bajo, innoble e indigno motor, sino su heroico señor y guía; el Azar no es otra cosa que la fatal disposición y orden de los accidentes a los cuales hállase sujeto por su destino; el Objeto es la cosa amable y el correlativo del amante; la Celosía hace evidentemente referencia al celo del amante con respecto a la cosa amada; esto no es menester darlo a entender a quien ha gustado el amor, y a

los que no lo han hecho en vano nos esforzaremos en hacérselo comprender. El Amor sacia, porque quien ama se complace en amar, y aquel que verdaderamente ama no desearía no hacerlo. De ahí que no prescinda de referir cuanto en este soneto mío he mostrado:

Amada, dulce y venerada herida
Del más bello dardo que nunca eligió Amor
Alto, noble y precioso ardor
Que haces al alma de arder deseosa.

¿Qué fuerza de hierba y mágica virtud
Te arrancará del centro de mi corazón,
Si quien a cada instante fresco vigor me ofrece
Cuanto más me atormenta, más me sacia?

Dulce dolor mío, nuevo en el mundo y raro,
¿Cuándo seré de tu peso aliviado
Si me hastía el remedio y me deleita el mal?

Ojos de mi señor, antorcha y arco,
Redoblad las llamas en mi alma y en mi pecho los
[dardos,
Pues que el languidecer me es dulce y el ardor caro [6].

El Azar atormenta con desgraciados y no deseados lances, o porque hace que el sujeto sea considerado indigno de la fruición del objeto y no lo bastante proporcionado a la dignidad de aquél; o bien porque no permite una recíproca correspondencia, o por otras causas e impedimentos que como obstáculos se atraviesan. El Objeto contenta al sujeto, que no se sustenta de otra cosa, nada más busca, de ninguna otra cosa se ocupa, y por él prescinde de cualquier otro pensamiento. La Celosía desconsuela, pues aun siendo hija del amor, su compañera —yendo siempre junto a él— y el signo que lo desvela (puesto que el amor dedúcese como necesaria consecuencia allí donde

[6] Poema perteneciente a Tansillo, como también el siguiente (son. 28 y 33 de sus *Poesie Liriche e inedite*).

la Celosía se muestra, como bien podrían dar fe generaciones enteras que, siendo de regiones frías e ingenio tardo, aprenden menos, aman poco y no conocen los celos), sin embargo, pese a tal filiación, compañía y designación, vienen a perturbar y emponzoñar cuanto de bello y bueno se encuentra en el amor. De ahí que dijera en otro de mis sonetos:

Oh, perversa hija de Envidia y de Amor
Que los gozos de tu padre vuelves penas;
Cauto Argos al mal y ciego topo al bien,
Administradora de tormentos, Celosía.

Tisífone infernal, fétida Arpía,
Que raptas y envenenas el ajeno placer;
Austro cruel por el que languidece
La más bella flor de mi esperanza.

Fiera de ti misma odiada,
Pájaro siempre de dolor presagio,
Pena que por mil puertas entras al corazón.

Si la entrada prohibir se te pudiera,
Tan dulce el reino del amor sería
Cuanto el mundo sin odio y sin la muerte.

Añádase a lo dicho acerca de que los celos provocan a veces la ruina y muerte del amante que, además, dan con frecuencia muerte al mismo amor, especialmente cuando engendran el desdén, pues hasta tal punto llegan a ser dominados por ese su hijo, que sofocan el amor y relegan al desprecio el objeto, e incluso hacen que el objeto deje de ser tal.

CICADA.—Aclárame ahora las palabras que siguen; es decir, ¿por qué el amor es llamado genio irracional?

TANSILLO.—Todo te explicaré. «Genio irracional» se dice del amor no porque él lo sea de por sí, sino porque generalmente vuelve irracionales a los sujetos en quienes reside; aunque se debe considerar que en aquellos que son más intelectuales y

especulativos eleva más el ingenio y purifica más el intelecto, haciéndolo despierto, vehemente y circunspecto, y guiándole así hacia un ánimo heroico y a la emulación de virtudes y grandezas por el deseo de complacer a la cosa amada y hacerse digno de ella, lo cierto es que en otros (que constituyen la mayoría) se le tiene por loco y necio, pues les hace salir de sus propios sentidos y les precipita a cometer extravagancias, habiendo encontrado en ellos espíritu, alma y cuerpo mal constituidos e incapaces de considerar y distinguir cuanto es decente de aquello que les sume en la vergüenza, haciéndoles así objeto de menosprecio, risa y vituperio.

CICADA.—Dícese vulgarmente y en proverbio que el amor hace a los viejos locos y a los jóvenes sabios.

TANSILLO.—Semejante inconveniente no sucede a todos los viejos, ni una ventaja tal a todos los jóvenes, pero es cierto de los jóvenes bien constituidos y de los viejos de naturaleza defectuosa. Y es además cierto que quien en la juventud se habitúa a amar con discernimiento amará en su vejez sin desatino. En cambio, la burla y el escarnio son para aquellos a quienes el amor pone en la mano el alfabeto en la edad madura.

CICADA.—Decidme ahora por qué se dice ciega y perversa de la suerte o el hado.

TANSILLO.—Tampoco la suerte es denominada ciega y perversa por sí misma —puesto que es el orden mismo de números y medidas del universo—, sino que lo es en relación a los sujetos; es llamada ciega porque los convierte en ciegos con respecto a ella misma, siendo como es tan incierta. Y de la misma manera es llamada perversa, pues no hay mortal alguno que, lamentándose y quejándose de ella, no la inculpe de algún modo. De ahí que dijera el poeta apuliano:

«¿Qué significa, Mecenas, que ninguno
Se muestre al mundo contento de la suerte
que su razón o el cielo le escogieron? [7]

Con respecto al objeto, lo denomina «alta belleza», pues lo considera el único, el más eminente y eficaz para atraerlo hacia sí; y por eso lo estima más digno y noble, predominante y superior, al hacer de sí mismo su súbdito y cautivo. «La sola muerte mía», dice de la celosía, pues si bien el amor no tiene compañía más inseparable que ella, tampoco tiene mayor enemiga, de la misma forma que nada es más enemigo del hierro que la herrumbre, que de él mismo nace.

CICADA.—Puesto que ya has comenzado la explicación, continúa dando cuenta punto por punto de lo que resta.

TANSILLO.—Así lo haré. Dice a continuación del amor: «me muestra el paraíso», queriendo manifestar que el amor no es ciego en sí y que, si convierte en ciegos a algunos amantes, no es por sí mismo, sino por la innoble disposición del sujeto, como ocurre cuando las aves nocturnas se ciegan en presencia del sol. En lo que a él se refiere, pues, el amor ilustra, esclarece, abre el intelecto, haciendo penetrar en él toda cosa y suscitando milagrosos efectos.

CICADA.—Si no me equivoco, todo esto lo manifiesta el Nolano en otro de sus sonetos:

Amor por quien verdad tan alta a ver alcanzo,
Que abre las negras puertas de diamante;
Penetra mi numen por los ojos y, para ver,
Nace, vive, se nutre y eternamente reina.

Hace entrever cuanto en el cielo, tierra e infierno es;
De los ausentes fieles efigies muestra,
Recobra fuerzas y con certero golpe hiere,
Y alcanzando siempre al corazón, lo más íntimo deja [al descubierto.

[7] Horacio, *Sat.* I, 1-3.

Oh, pueblo vil, a la verdad atiende,
Escucha mis palabras no falaces,
Abre, abre, si puedes, los ojos, insano y torvo:

Niño le crees porque poco entiendes,
Porque pronto tú cambias, versátil te parece,
Y pues que tú no ves, ciego le llamas [1].

El amor «muestra», por tanto, «el paraíso», en el sentido de que abre la comprensión, el entendimiento y la vía de la acción a cosas altísimas; o, también, engrandeciendo —en apariencia al menos— las cosas amadas. «Me lo esconde» dice del azar, pues éste con frecuencia no concede al pesaroso amante cuanto el amor había mostrado a sus ojos, de manera que aquello que vislumbra y ardientemente anhela se le manifiesta lejano y hostil. «Todo bien me presenta», dice refiriéndose al objeto, pues éste que el índice del amor le señala se le aparece como la cosa única y principal, el todo. «Me lo retira», dice de la celosía, no ya porque lo aparte de su vista y su presencia, sino porque hace que el bien deje de serlo para convertirse en angustioso mal, que lo dulce no sea ya dulce, sino angustioso padecer. «Y así el corazón», es decir, la voluntad, «gozo recibe» en su mismo amar, sea cual sea el éxito alcanzado. «La mente» —es decir, la parte intelectual— «recibe hastío» al conocer su suerte, ingrata para el amante. «El espíritu» —es decir, el afecto natural— «recibe alivio», al ser arrobadoramente raptado por aquel objeto que da gozo al corazón y podría satisfacer a la mente. «El alma» —o sea, la sustancia pasible y sensitiva— «recibe la carga», es decir, se encuentra oprimida por el grave peso de los celos, que la atormentan.

[1] No sólo para Bruno, sino también para Ficino y toda la tradición platónica —según la cual las emociones más nobles entran al alma a través de la vista—, el amor no podía ser ciego; en Petrarca se encuentra también una alusión: «No ciego, sino armado de aljaba lo veo» (son. 151, *Cancionero*. ed. Bosch, 1981).

Tras haber considerado así su estado, prosigue con su conmovedor lamento, diciendo: ¿«Quién de esta guerra me apartará» y conseguirá pacificarme? ¿Quién sabrá separar lo que me estorba y daña de aquello que me place, abriéndome las puertas del cielo a fin de que las ardientes llamas de mi corazón sean placenteras y afortunadas las fuentes de mis ojos? Y, siguiendo con su propósito, añade a continuación:

A otros oprime, oh, suerte enemiga,
Tú, celosía, ve fuera del mundo;
Con su divina corte bien podrán
Para todo bastarse la noble Faz y el deseoso Amor.

Me arranque él a la vida, ella a la muerte,
Ella a mi corazón dé alas, él lo abrase,
Dé muerte él a mi alma, ella la reavive,
Sea ella mi sustento, él mi pesada carga.

Mas, ¿qué digo de Amor,
Si ella y él son un solo ser y forma,
Si con el mismo imperio e igual norma

Una sola huella imprimen en mi pecho?
No son por tanto dos, que es sólo una
La que hace feliz y triste mi fortuna [9].

Pretende aquí reducir cuatro principios, términos extremos de dos oposiciones, a dos principios y una sola oposición. De ahí que diga: «A otros oprime», es decir, bástete ¡oh suerte mía! con haberme oprimido hasta este punto y (puesto que está en tu esencia el ejercer tu oficio) vuelve tu ira hacia otro lado. «Y ve fuera del mundo», tú, Celosía, porque uno de los dos que permanecen podrá muy bien suplir vuestros actos y oficios, ya que, en definitiva, tú, suerte mía, no eres otra cosa que mi Amor, y tú, Celosía, no eres ajena a su sustancia. Sea él, pues, quien permanezca para

[9] Con algunas variantes, el mismo soneto aparece al comienzo del *De la Causa*, p. 189.

privarme de vida, para consumirme en llamas, para darme la muerte y como pesada carga de mis huesos, mientras ella me arranque a la muerte, me dé alas, me haga revivir y me sustente. Finalmente, reduce estos dos principios y una oposición a un solo principio y una sola eficacia, diciendo: «Más, ¿qué digo de Amor», si esta faz, este objeto, es su propio imperio y como imperio de amor muéstrase a mi vista? La ley del amor es su misma ley; la huella que amor deja dentro de mi corazón no es otra que la suya, ciertamente; ¿por qué, entonces, tras haber dicho «noble Faz», reitero diciendo «deseoso Amor»?

Fin del primer diálogo

Diálogo segundo

TANSILLO.—Comienza ahora el furioso a mostrar aquí sus afectos y a descubrir las llagas que figuradamente se hallan en el cuerpo y en sustancia o en esencia en el alma, y dice así:

Yo que llevo de Amor la alta bandera,
Glaciales son mis esperanzas, candentes mis deseos:
A un tiempo tiemblo, soy hielo, ardo y centelleo,
Mudo soy, y de ardientes clamores colmo el cielo,

Chispas del corazón destilo, y de los ojos agua;
Y vivo y muero, me río y me lamento,
Que en los ojos tengo a Tetis, y a Vulcano en el [corazón [1].

Otro es a quien amo y a mí mismo odio,
Mas si tomo yo alas, él se me vuelve roca;
Al cielo se eleva si yo a tierra retorno;

Siempre huye, y yo no ceso de seguirle;
Si llamo, no responde,
Y cuanto más le busco, más se esconde.

A propósito de esto quiero volver sobre aquello que te decía poco antes; que no es menester fatigarse para probar lo que tan manifiestamente se ofrece a la vista, a saber, que ninguna cosa es pura y simple (de ahí que dijeran algunos que ninguna cosa compuesta es verdadero ente, como el oro compuesto no es oro verdadero, ni el vino mezclado es puro, verdadero y simple vino); ade-

[1] *Cit.* por Bruno en *De Vinculis*, p. 658-659. Algunos de los versos de este soneto parecen inspirados en un poema de Petrarca: «(...) y temo y espero, y ardo y soy un hielo / (...) veo sin ojos, no tengo lengua y grito / (...) y a mí mismo odio, y a otro ser amo.» (son. 134).

más, están hechas todas las cosas de contrarios, y así sucede que —debido a esa composición que en las cosas se halla— los eventos de nuestros afectos no nos conducen nunca a deleite alguno sin algo de amargura; más aún quiero manifestar y hacer notar: que si no se hallase la amargura en las cosas, no se hallaría tampoco la delectación, puesto que la fatiga hace que encontremos deleite en el reposo, la separación es causa de que encontremos placer en la conjunción y, examinando en general, se hallará siempre que un contrario es causa de que el otro sea deseado y plazca [2].

CICADA.—¿No hay pues delectación sin contrariedad?

TANSILLO.—Ciertamente no, como tampoco hay dolor sin contrariedad, tal como manifiesta aquel pitagórico poeta, cuando dice:

«Hinc metuunt cupiuntque, dolent guadentque, nec [auras
Respiciunt, clausae tenebris et carcere caeco [3].

He aquí, por tanto, las consecuencias de la composición de las cosas. Así ocurre que ninguno se satisface de su propia condición, salvo algún insensato y necio, tanto más satisfecho cuanto mayor es el grado de la oscura fase de su locura en que se encuentra: tiene entonces poca o ninguna conciencia de su mal, goza del presente sin temer del futuro, se regocija por lo que es y por la condición en que se halla y no tiene remordimiento o cuidado por aquello que es o puede ser y, en definitiva, no tiene sentido de la contrarie-

[2] *Fedón*, 60 bc. Ya en la *Expulsión de la Bestia Triunfante*, p. 571: «(...) no hay delectación sin mezcla de tristeza, pues en el movimiento se da participación de cuanto contenta y cuanto disgusta.»

[3] Virgilio, *Eneida*, VI, 733 y 734: «Desde este momento, las almas conocen los temores, los deseos, los dolores y las alegrías, y ya no distinguen claramente la luz del cielo, encerradas como se hallan dentro de sus tinieblas y su ciega prisión.»

dad, que es representada por el árbol de la ciencia del bien y del mal.

CICADA.—Adviértese aquí cómo la ignorancia es madre de toda felicidad y beatitud sensible; y ésta es, a su vez, el jardín del paraíso de los animales, como se muestra en los diálogos de la «Cabala del Cavallo Pegaseo». Y también en aquello que dice el sabio Salomón: «Quien aumenta su sabiduría aumenta su dolor» [4].

TANSILLO.—De ahí que el amor heroico sea un tormento, porque no goza del presente como el amor bestial, sino del futuro y de lo ausente; y lo adverso estimula en él la ambición, la emulación, la sospecha y el temor. Una vez, como uno de nuestros vecinos dijera una noche habiendo cenado: «Jamás fui tan feliz como lo soy en este momento», respondióle Gioan Bruno, padre del Nolano: «Nunca fuiste tan loco como en este momento.»

CICADA.—Así pues, ¿pretendéis que aquel que está triste sea sabio y más sabio todavía quien más triste está?

TANSILLO.—No, por el contrario juzgo que en éstos se halla otra especie de locura, y mucho peor.

CICADA.—¿Quién, entonces, será sabio, si loco es quien está contento y loco quien está triste?

TANSILLO.—Aquel que no está ni triste ni contento.

CICADA.—¿Quién, pues? ¿El que duerme? ¿Aquel que está privado de sentimiento? ¿El que está muerto?

TANSILLO.—No, antes bien aquel que está vivo, ve y entiende y, considerando el bien y el mal, estimando uno y otro como cosa variable y consistente en movimiento, mutación y vicisitud (de manera tal que el fin de un contrario es principio del otro y el extremo de éste es comienzo de

[4] *Eclesiastés*, I, 18.

aquél), no se humilla ni se envanece de espíritu, muéstrase moderado en sus inclinaciones y templado en sus voluptuosidades, pues que el placer no es para él placer, al tener su fenecer presente. Del mismo modo, la pena no le es pena, porque con la fuerza de la consideración tiene presente su límite. Así, el sabio tiene las cosas mutables por cosas que no son, y afirma que no son más que vanidades, nonadas [5], porque entre el tiempo y la eternidad existe la misma proporción que entre el punto y la línea.

CICADA.—Es decir, que nunca podemos considerar el hecho de estar contentos o descontentos sin considerar nuestra propia locura, la cual expresamente confesamos, puesto que nadie que a este propósito dispute y consecuentemente nadie que en ello sea partícipe será sabio; y, en definitiva, todos los hombres serán locos.

TANSILLO.—No intento inferir esto, pues llamaré máximamente sabio a quien pudiese realmente decir al contrario de aquel otro: «Jamás fui menos feliz que en este instante»; o bien: «Jamás estuve menos triste que ahora».

CICADA.—¿Cómo no ves dos cualidades contrarias allí donde se muestran dos afectos contrarios? ¿Por qué, me pregunto, concibes como dos virtudes, y no como un vicio y una virtud, el estar mínimamente alegre y el estar mínimamente triste?

TANSILLO.—Porque ambos contrarios son, en exceso (es decir, en el sentido de alcanzar la cima de lo máximo), vicios, pues sobrepasan la línea; y los mismos, en cuanto tienden hacia lo mínimo, vienen a ser virtudes, pues se contienen y recluyen en sus límites.

CICADA.—¿Y cómo el estar menos contento y el estar menos triste no son una virtud y un vicio, sino dos virtudes?

[5] *Eclesiastés*, I: «Vanidad de vanidades, dijo el Eclesiastés, vanidad de vanidades y todo es vanidad...»

TANSILLO.—Sostengo, por el contrario, que son una sola y misma virtud, pues hállase el vicio allí donde existe la contrariedad; la contrariedad es mayor allí donde se halla el extremo; la mayor contrariedad es la más cercana al extremo; la mínima o ninguna encuéntrase en el medio, allí donde convergen los contrarios y son uno y sin diferencia: como entre el extremo frío y el extremo calor se halla el más-calor y el más-frío, y en el medio puntual se halla lo que puede denominarse o bien caliente y frío, o ni frío ni caliente, sin contrariedad. De la misma manera, quien está mínimamente contento y mínimamente alegre hállase en el grado de la indiferencia, encuéntrase en la casa de la templanza, donde reside la virtud y la condición de un ánimo fuerte, que no se deja inclinar por el Austro ni por el Aquilón.

He aquí pues (volviendo a nuestro propósito) cómo este furor heroico, que en el presente discurso intentamos clarificar, es diferente de los otros furores más bajos no como lo es la virtud del vicio, sino como un vicio que se halla en un sujeto más divino o divinamente con respecto a un vicio que se halla en un sujeto más ferino o ferinamente. De manera que la diferencia está en los sujetos y modos diferentes y no en la forma del ser vicio.

CICADA.—Bien puedo inferir de lo que habéis dicho la condición de este heroico furor que dice: «Glaciales son mis esperanzas, y candentes mis deseos»; pues no es en la templanza de la mediocridad, sino en el exceso de las contrariedades donde tiene su alma en discordia: si tiembla en sus glaciales esperanzas, arde en candentes deseos; clamoroso por la avidez, es mudo por el temor; por amor de otro centellea su corazón y por compasión de sí mismo vierten lágrimas sus ojos; muere en la risa ajena, vive en los propios lamentos; y —como quien ya no se pertenece— «otro es a quien ama y a sí mismo odia», pues la materia

(como dicen los físicos) ama la forma ausente en la misma medida que odia la presente. Y así concluye en la octava la guerra que el alma tiene consigo misma; y después, cuando dice en la sextina: «Mas si tomo yo alas, él se me vuelve roca», y lo que sigue, muestra los sufrimientos que le impone la guerra que mantiene con los contrarios externos.

CICADA.—Recuerdo haber leído en Jámblico, allí donde trata de los «Misterios Egipcios», esta sentencia: «Impius animam dissidentem habet: unde nec secum ipse convenire potest, neque cum aliis» [6].

TANSILLO.—Escucha ahora otro soneto que enlaza por su sentido con el anterior:

¡Ay, que condición, natura o suerte!
En viva muerte, muerta vida vivo.
Amor me ha muerto (ay de mí) con tal muerte,
Que de vida y muerte al tiempo estoy privado.

Vacío de esperanzas a las puertas del infierno,
Y de deseos colmado llego al cielo;
Cual de dos contrarios eterno esclavo,
Proscrito soy del cielo y del infierno.

No hallan mis penas tregua,
Pues entre dos ruedas que giran,
La una hacia aquí, la otra hacia allá, me zarandean.

Cual Ixión conviene que me huya y me persiga [7],
Pues al dudoso discurso
Lección contraria dan espuela y freno.

Muestra de qué modo padece esa discordia y desgarro en su propio interior, cuando el afecto, dejando el medio y meta de la templanza, tiende a

[6] Michel observa que se trata en realidad de una frase citada de memoria e inspirada en un pasaje de Proclo atribuido a Jámblico; el error es explicable porque en los comentarios ficinianos figuran los extractos de Proclo inmediatamente después de la traducción de los *Misterios Egipcios* de Jámblico.

[7] Ovidio, *Metamorfosis*, IV, 461.

uno y a otro extremo, transportándose hacia arriba o hacia la derecha, lo mismo que hacia abajo y hacia la izquierda.

CICADA.—¿Y cómo, siendo así que esto no es propio de uno ni de otro extremo, no viene a hallarse en estado o término de virtud?

TANSILLO.—En estado de virtud se halla en el momento en que se estabiliza en el medio, renunciando a uno y otro contrario; mas cuando tiende a los extremos, inclinándose a uno y a otro, tan lejos está de ser virtud que es doblemente vicio; consiste éste en el hecho de que la cosa se aleja de su propia naturaleza, la perfección de la cual consiste en la unidad, mientras que allí donde convergen los contrarios se halla la composición, y en ello consiste la virtud.

Hélo ahí, pues, muerto en vida y vivo en la muerte; y de ahí sus palabras: «En viva muerte, muerta vida vivo». No está muerto, pues vive en el objeto; no está vivo, pues en sí mismo está muerto; privado de muerte, pues engendra pensamientos en su objeto; privado de vida, pues no vegeta ni siente en sí mismo. Hállase, además, muy bajo ante la consideración de la altura de lo inteligible y la consciente debilidad de su potencia, mientras que está altísimo por la aspiración del deseo heroico, que traspasa con mucho sus propios límites; altísimo por el apetito intelectual que no tiene manera ni fin de añadir número a número, hállase bajísimo por la violencia producida por el contrario sensible, que le oprime hacia el infierno; de ahí que, viéndose ascender y descender de esta manera, sienta en el alma el mayor desgarro que sentir se pueda. Y permanece confuso por la rebelión de la sensualidad, que le espolea allí donde la razón le frena y viceversa.

Exactamente lo mismo se manifiesta en la siguiente ficción bucólica, en la que la razón, bajo el nombre de Filenio, pregunta, y responde el Furioso bajo el nombre de Pastor, pues se afana

en el cuidado de la grey o rebaño de sus pensamientos, a los cuales pastorea en obsequio y servicio de su ninfa, que es el afecto de aquel objeto en cuya contemplación hállase cautivado.

> F. ¡Pastor!—P. ¿Qué quieres?—F. ¿Qué haces?—P. Sufro.—F. ¿Por qué?—P. Porque vida y muerte me rechazan.—F. ¿Y el culpable?—P. Amor.—F. ¿Ese malvado?—P. Ese malvado.—F. ¿Dónde está?—P. Fuertemente sujeto en medio de mi corazón.—F. ¿Qué hace?—P. Hiere.—F. ¿A quién?—P. A mí.—F. ¿A ti?—P. Sí.—F. ¿Con qué?—P. Con los ojos, puertas del cielo y del infierno.—F. ¿Esperas?—P. Espero.—F. ¿Merced?—P. Merced.—F. ¿De quién?—P. De quien así día y noche me tortura.—F. ¿La tiene?—P. Lo ignoro.—F. ¿Promete?—P. No.—F. ¿Niega?—P. Tampoco.—F. ¿Calla?—P. Sí, pues la mucha honestidad me impide la osadía.—F. ¡Desvarías!—P. ¿En qué?—F. En la pena.—P. Más temo su desdén que mis tormentos.

Dice aquí cuan intensamente sufre; laméntase del amor, no ya porque ama (puesto que ningún verdadero amante deplora el amar), sino porque su amor es desgraciado, sometido a esos dardos que son los rayos de aquellos ojos, los mismos que, según sean perversos y esquivos o benignos y obsequiosos, viene a ser puertas que guían al cielo o al infierno. Mantiénese así en la esperanza de una futura e incierta merced y en condición de mártir presente y verdadero. Y aunque manifiestamente vea su locura, no por ello sucede que venga a corregirse en punto alguno, y ni siquiera que perciba descontento; antes bien, tan lejos está de ello que se complace en esa locura, como muestra allí donde dice:

> «Nunca llegue de amor a lamentarme,
> Yo que sin él no quiero ser feliz» [8].

Manifiesta a continuación otra especie de furor engendrado por una cierta luz racional, que suscita el temor y destruye la mencionada locura, a fin de que no proceda de manera tal que pueda exasperar o enojar a la cosa amada. Por eso declara que está su esperanza fundada en el futuro, aun cuando cosa alguna se le prometa o niegue, pues él calla y nada demanda, por temor de ofender la honestidad. No osa explicarse y adelantarse para ser repudiado con desdén o acogido con promesas, porque más pesa en su pensamiento el mal que podría acaecerle en un caso que el bien que pudiera advenirle en el otro. Así pues, muéstrase más dispuesto a sufrir para siempre su propio tormento que al riesgo de abrir la puerta a cualquier ocasión de conturbación y tristeza para la cosa amada.

CICADA.—Prueba con eso que su amor es verdaderamente heroico, porque se propone la gracia del espíritu y la inclinación del afecto como fines superiores a la belleza del cuerpo, en el cual no podría culminarse ese amor que participa de lo divino.

TANSILLO.—Bien sabes que el rapto platónico es de tres tipos, de los cuales uno tiende a la vida especulativa y contemplativa, otro a la activa y moral y un tercero a la vida voluptuosa y de ocio; lo mismo ocurre con las tres especies de amores, de los cuales uno se eleva desde el aspecto de la forma corporal a la consideración de la espiritual y divina; otro persevera únicamente en la delectación del ver y conversar; y, finalmente, precipítase el otro del ver a la concupiscencia del tocar. De estos tres modos se componen otros, según que el primero se acompañe del segundo o del tercero o concurran los tres modos a la vez; además, todos y cada uno se multiplican en otros, según que los afectos de los furiosos tiendan más hacia el objeto espiritual o más hacia el objeto corporal, o en la misma medida hacia uno y otro. De ahí que, entre aquellos que forman parte de esta milicia y se hallan prisioneros en las redes del amor, tiendan

[8] Son los primeros versos del cuarto soneto del quinto diálogo de esta Primera Parte.

algunos como a su fin hacia aquel placer que se gusta del recoger el fruto del árbol de la corporal belleza, sin cuya obtención (o cuando menos alguna esperanza) estiman irrisorio y vano todo celo amoroso; y éste es el modo en que corren todos aquellos que son de bárbaro ingenio, que no pueden ni intentan magnificarse amando cosas dignas, aspirando a cosas ilustres, y más alto todavía, acomodando sus afanes y actos a las cosas divinas, hacia las cuales nada hay que pueda tan generosa y eficazmente prestar alas como el amor heroico. Se proponen otros como fin el fruto de la delectación que procura el aspecto de la belleza y la gracia del espíritu que resplandece y reluce en el donaire del cuerpo; y algunos de entre éstos, aunque amen el cuerpo y árdientemente deseen la unión corporal, deplorando su alejamiento y entristeciéndose con la desunión, temen sin embargo que estas pretensiones vendrían quizá a privarles de esa afabilidad, conversación, amistad y concordia que les es tan principal, habida cuenta que la certidumbre de un feliz desenlace de sus tentativas no podría ser mayor que el temor de perder esa gracia que se les presenta ante la mirada y el pensamiento como algo tan digno y glorioso.

CICADA.—Ciertamente, Tansillo, es cosa digna, en razón de tantas virtudes y perfecciones como de ahí dimanan al humano ingenio, buscar, aceptar, nutrir y conservar un amor tal; mas es también menester tener gran cuidado de no vincularse a un objeto indigno y bajo, abatiéndose por él, a fin de que no venga uno a hacerse partícipe de la bajeza e indignidad de dicho objeto; en este sentido entiendo el consejo del poeta ferrarés:

«Quien el pie hunde en la amorosa red
Cuide de retirarlo sin enviscar sus alas» [9].

[9] Ariosto, *Orlando Furioso*, XXIV. Aparece también citado en *De Vinculis*, p. 652.

TANSILLO.—A decir verdad, el objeto que no tiene otro esplendor que el de la belleza del cuerpo no es digno de ser amado con otro fin que el de propagar —como suele decirse— la especie; y paréceme propio de puerco o de caballo atormentarse a este propósito: en cuanto a mí, jamás llegué a dejarme fascinar por cosa tal más de lo que hoy me dejo fascinar por alguna estatua o pintura, pues ambas cosas me parecen semejantes. Gran vituperio sería, pues, para un alma generosa si, refiriéndose a un ingenio vil, inmundo, necio e innoble (aun cuando viniese bajo excelente figura recubierto) dijera: «Más temo su desdén que mis tormentos».

Fin del Segundo Diálogo

Diálogo tercero

TANSILLO.—Se suponen, y de hecho existen, varias especies de furores, todas las cuales se reducen a dos géneros: los unos manifiestan únicamente ceguera, estupidez e ímpetu irracional, tendiendo a la insensatez ferina; consisten los otros en cierta divina abstracción por la cual algunos alcanzan a ser en verdad mejores que los hombres ordinarios. Y éstos son a su vez de dos especies, pues ciertos individuos, al haberse convertido en habitáculo de dioses o espíritus divinos, dicen y obran cosas admirables de las que ni ellos mismos ni otros entienden la razón; son éstos generalmente elevados a tal situación desde un primer estado de incultura e ignorancia, introduciéndose el sentido y espíritu divino en ellos como en un receptáculo purgado, vacíos como se hallan de espíritu y sentido propios; dicho espíritu divino tiene menos ocasión de manifestarse en aquellos que se hallan colmados de razón y sentido propios, quizá porque desea que el mundo tenga por cierto que si los primeros no hablan por estudio y experiencia propia, como es manifiesto, necesariamente deben hablar y obrar por una inteligencia superior; y de esta manera, la multitud de los hombres les profesa, justamente, mayor admiración y fe. Otros, por estar avezados o ser más capaces para la contemplación y por estar naturalmente dotados de un espíritu lúcido e intelectivo, a partir de un estímulo interno y del natural fervor suscitado por el amor a la divinidad, a la justicia, a la verdad, a la gloria, agudizan los sentidos por medio del fuego del deseo y el hálito de la intención y, con el aliento de la cogitativa facul-

tad, encienden la luz racional, con la cual ven más allá de lo ordinario: y éstos no vienen al fin a hablar y obrar como receptáculos e instrumentos, sino como principales artífices y eficientes.

CICADA.—¿Cuál de estas dos especies estimas tú la mejor?

TANSILLO.—Los primeros tienen más dignidad, potestad y eficacia en sí, puesto que tienen la divinidad. Los segundos son ellos más dignos, más potentes y eficaces, y son divinos. Los primeros son dignos como el asno que lleva sobre sí los sacramentos;[1] los segundos, como cosa sagrada por sí misma. En los primeros se considera y ve en sus efectos a la divinidad y se la admira, adora y obecede. En los segundos se considera y se ve la excelencia de la propia humanidad.

Mas vengamos ahora a nuestro propósito. Estos furores acerca de los cuales razonamos y cuyos efectos advertimos en nuestro discurso, no son olvido, sino memoria, no son negligencia de uno mismo, sino amor y anhelo de lo bello y bueno, con los que se procura alcanzar la perfección, transformándose y asemejándose a lo perfecto. No son embeleso en los lazos de las afecciones ferinas, bajo las leyes de una indigna fatalidad, sino un ímpetu racional que persigue la aprehensión intelectual de lo bello y bueno que conoce, y a lo cual querría complacer tratando de conformársele, de manera tal que se inflama de su nobleza y su luz, y viene a revestirse de cualidad y condición que le hagan aparecer ilustre y digno. Por el contacto intelectual con ese objeto divino, se vuelve un dios; a nada atiende que no sean las cosas divinas, mostrándose insensible e impasible ante esas cosas que por lo común son consideradas las más principales y por las cuales otros tanto

[1] Gentile considera que la imagen del asno está inspirada fundamentalmente en un capítulo del *De Vanitate scientiarum* de Agrippa, titulado *Ad encomium asini disgressio*.

se atormentan; nada teme, y desprecia por amor a la divinidad el resto de los placeres, sin tener cuidado alguno de la vida [2]. No se trata de un furor de atrabilis que, fuera de todo consejo, razón y prudencia le haga vagar guiado por el azar y arrastrado por la tumultosa tempestad como aquellos que, habiendo abjurado de cierta ley de la divina Adrastía, vienen condenados a los estragos de la furias, siendo agitados por una disonancia tanto corporal (por sediciones, ruinas y enfermedades) cuanto espiritual (por la destrucción de la armonía entre las potencias cognoscitivas y apetitivas). Por el contrario, es un calor engendrado por el sol de la inteligencia en el alma y un ímpetu divino que le presta alas, de manera que, acercándose más al sol de la inteligencia y rechazando la herrumbre de los humanos cuidados, trócase en oro probado y puro, adquiere el sentido de la divina e interna armonía y conforma sus pensamientos y gestos a la común medida de la ley ínsita en todas las cosas. No va, como embriagado por las copas de Circe, tropezando y yendo a dar ya en un hoyo, ya en otro, ya en uno y otro escollo, metamorfoseándose cual errante Proteo ya en una, ya en otra faz sin encontrar jamás lugar, modo ni materia en que detenerse y perseverar. Antes bien, sin destemplar la armonía vence y supera los horrendos monstruos; y aun en el caso de llegar a decaer, retorna fácilmente al sexto planeta [3], mediante esos profundos instintos que, dentro de él, danzan y cantan como nueve musas en torno al resplandor del universal Apolo; y tras las imágenes sensibles y las cosas materiales va comprendiendo consejos y órdenes divinos. Cierto es que, alguna vez, teniendo al amor —que es doble— por fiel guía, viéndose defraudado en su

[2] Plotino, *En.* VI, 7, 34.
[3] Referencia al planeta Júpiter, símbolo de todo conocimiento y de todo orden.

esfuerzo —como puede suceder— por ocasionales obstáculos, aniquila entonces, cual insensato y furioso, el amor hacia aquello que no puede comprender; confundido entonces por el abismo de la divinidad, abandona a veces la partida, volviendo después, sin embargo, a forzarse con la voluntad hacia allá donde no puede llegar con el intelecto. Es también cierto que normalmente deambula, oscilando ya hacia la una, ya hacia la otra forma del doble Cupido, porque la lección principal que Amor le da es que contemple en sombra (cuando no puede hacerlo en espejo) la belleza divina; y, como los pretendientes de Penélope, se entretenga con las sirvientes cuando no le sea lícito conversar con la señora. Así pues, para concluir, bien podéis comprender por lo dicho cómo es este furioso, cuya imagen se nos presenta cuando se dice lo siguiente:

Si a su ameno resplandor la mariposa [4]
Vuela, no sabe que es llama al fin ingrata;
Si cuando el ciervo ante la sed sucumbe
Va hacia el río, nada sabe de la amarga flecha;

Si corre el unicornio al casto seno
No advierte la trampa que se le prepara;
Yo en la luz, fuente y seno del bien mío,
Las llamas veo, los dardos y cadenas.

Si mi penar es dulce
Es que tanto me colma la alta faz,
Que el arco divino tan dulcemente hiere

Y que envuelto está en ese nudo mi deseo;
Séanme, pues, tormentos eternales
En el corazón la llama, los dardos en el pecho y en el [alma los lazos

[4] El motivo de la mariposa aparece con frecuencia en la tradición desde Petrarca —«ingenua mariposa habituada a la luz» (son. 141)—, y es también frecuente en los manuales de emblemas que circulaban en la época.

Muestra aquí cómo su amor no es semejante al de la mariposa, el ciervo o el unicornio, que huirían de tener conciencia del fuego, de la flecha y de las redes, y que no tienen otro sentido que el del placer; el suyo, por el contrario, está guiado por un sensatísimo y desdichadamente lúcido furor que le hace amar más ese fuego que cualquier refrigerio, esa herida más que cualquier salud, más esas cadenas que cualquier libertad, pues este mal no es un mal absoluto, cosa tenida por cierta únicamente con respecto al bien según la general opinión, siendo en realidad falsa, cual condimento del viejo Saturno al devorar a sus propios hijos. Porque este mal es comprendido ante la mirada de la eternidad como bien o como guía que al bien conduce, ya que este fuego es el ardiente deseo de las cosas divinas, esa flecha es la impresión del rayo de la belleza de la luz suprema, esos lazos son las especies de lo verdadero que unen nuestra mente a la verdad primera y las especies del bien que nos unen y anejan al primer y sumo bien. A un tal significado aproximábame yo al decir:

De tan bello fuego y de tan noble lazo
Beldad me inflama, honestidad me amarra,
Que en llama y servidumbre mi gozo debo hallar,
Huir la libertad y al helor temer.

Tal es el incendio que ardo y no me consumo,
Y tal el nudo que el universo conmigo lo celebra;
No me hiela el temor ni desata el dolor,
Pues tranquilo es el ardor, dulce la traba.

Tan alto diviso la luz que así me inflama,
Y el lazo urdido de tan rica trama,
Que al nacer el pensar, muere el deseo.

Pues que tan bella llama brilla en mi corazón,
Y que tan bello lazo mi voluntad sujeta,
Sea mi sombra sierva y mis cenizas ardan [5].

[5] Es otro de los sonetos pertenecientes a Tansillo (son. 27)

Todos los amores —si son heroicos y no meramente animales, naturales, como se suele decir, y cautivos en la generación, como instrumentos de la naturaleza en cierto modo— tienen por objeto la divinidad, tienden a la divina belleza, la cual se comunica primeramente a las almas y resplandece en ellas; y a partir de las almas —o, mejor dicho, por ellas—, se comunica después a los cuerpos: de ahí que el afecto bien ordenado ame los cuerpos o la belleza corporal, por lo que en ellos hay de indicio de la belleza espiritual. Más aún: lo que del cuerpo enamora es una cierta espiritualidad que en él vemos, que es denominada belleza y que no consiste en que las dimensiones sean mayores o menores, ni en colores o formas determinadas, sino en una cierta armonía y consonancia de miembros y colores [6]. Muestra esta armonía cierta afinidad con el espíritu, que es perceptible a los más agudos y penetrantes sentidos; síguese de esto que quienes están dotados de tales sentidos se enamoran más fácil e intensamente y, del mismo modo, más facilmente se desenamoran. Y más intensamente desdeñan, con facilidad e intensidad que podrían ser explicadas por una transformación en el objeto amado, cuyo espíritu disforme se hubiere revelado como tal a través de algún gesto o en la expresión de alguna intención, de manera que tal fealdad pasara del alma al cuerpo, desposeyéndolo de la anterior apariencia de bello. Así pues, la belleza del cuerpo tiene el poder de inflamar, mas no de aprisionar y de hacer que el amante no pueda huir, si la gracia que del espíritu se requiere no viene en ayuda, así como la honestidad, la grati-

[6] La definición de belleza es muy similar a la ficiniana, inspiradas ambas en Plotino (*En.* V, 8, 2). Sin embargo, en el *De Vinculis* se encuentra una crítica a esta concepción de lo bello que entiende la belleza como atributo estático del objeto, y se formula un nuevo concepto en términos relativos de reacción subjetiva (*De Vinc.*, pp. 685-686 y 637-638)

tud, la cortesía, la prudencia: por eso, si bello denominé al fuego que me inflamó, fue porque noble era también el lazo que me aprisionaba.

CICADA.—No creas que es siempre así, Tansillo; porque, a veces, aun cuando descubramos el vicio del espíritu, no dejamos sin embargo de mantenernos inflamados y aprisionados, de tal manera que, aun viendo la razón el mal y la indignidad de un amor tal, no tiene, a pesar de ello, la fuerza de dominar el desordenado apetito. En disposición semejante imagino que debiera hallarse el Nolano cuando dijo:

Ay de mí, impelido por el furor
A aferrarme a mi mal,
Que Amor ante mí como sumo bien presenta.

Ay, que ya mi alma no ha cuidado
de a contrarios consejos atenerse,
Y del cruel tirano,
Que de tormentos me nutre
Y desterrarme podría de mí mismo,
Más que de mi libertad me regocijo.

Velas despliego al viento,
Que del bien odioso me arrebate
Y tempestuoso me lleve al dulce daño.

TANSILLO.—Acontece así cuando uno y otro espíritu son viciosos y están como teñidos de una misma tinta, pues por la semejanza se suscita, inflama y confirma el amor. Así, fácilmente convienen los viciosos en la práctica del mismo vicio. Y no quisiera callar aquí lo que por experiencia conozco; a saber, que aun habiendo descubierto en un alma vicios de los que yo verdaderamente abomino —cuales son, por ejemplo, una sórdida avaricia, una ruin codicia para el dinero, ingratitud para favores y cortesías recibidas, una inclinación hacia personas del todo viles (vicios entre los cuales este último es el que más disgusta, pues hace al amante perder toda esperanza de que, por ser él más digno o llegar a serlo, pueda ser mejor

aceptado por ella)— no dejaba sin embargo yo de arder por la corporal belleza. Mas, ¿qué? Amaba yo sin buena voluntad, puesto que no por amarla me habría entristecido más que alegrado de sus desgracias e infortunios.

CICADA.—Ciertamente es muy propia y viene muy a propósito esa distinción que se hace entre el amar y el querer bien.

TANSILLO.—Verdaderamente, porque a muchos queremos bien, es decir, deseamos que sean sabios y justos, pero no les amamos porque son inicuos e ignorantes; a otros muchos les amamos, porque son bellos, mas no les queremos bien, porque no lo merecen. Y entre otras cosas que el que ama estima que no merecen, es la primera la de ser amadas; y así, aun no pudiendo abstenerse de amar, no deja de pesarle y manifiesta su pesar, como éste cuando decía: «Ay de mí, impelido por el furor a aferrarme a mi mal». En disposición contraria debía hallarse —bien en similitud con respecto a otro objeto corporal o bien en verdad con respecto a un sujeto divino— al decir:

Pese a los muchos martirios que me infliges,
Gracias te doy y, Amor, mucho te debo,
Que con tan noble llaga me abriste el pecho,
Y un dueño tal diste a mi corazón,

Que es ciertamente divino y vivo objeto,
De Dios la más bella imagen que en tierra sea adorada;
Piense quien quiera que es mi destino cruel,
Que mata en la esperanza y aviva en el deseo.

Me sacio en mi alta empresa,
Y aunque el fin anhelado no consiga
Y aunque en su celo el alma se consuma,

Basta que tan noblemente esté inflamada,
Basta que a las alturas yo me eleve
Y del número vil pueda zafarme

Su amor es ya aquí plenamente heroico y divino; y como tal quiero entenderlo, aunque por

él se considere sujeto a tantas torturas; pues todo amante que se halla desunido y separado de la cosa amada (a la cual querría hallarse junto con el efecto como lo está con el afecto) se encuentra apenado, se desazona y atormenta, no ya por el hecho de amar, puesto que siente su amor muy noble y dignamente empleado, sino porque se halla privado de esa fruición que obtendría estando unido a ese término al cual tiende. No sufre por el deseo que le vivifica, sino por la dificultad del afán que le martiriza. Júzguenlo los otros, por tanto, infeliz por esta apariencia de cruel destino que le hubiera condenado a tales penas, que él no dejará sin embargo de reconocer la deuda que tiene con Amor y de darle gracias por haberle presentado a los ojos de la mente una especie inteligible, en la cual —en esta vida terrena, recluido en esta prisión de la carne, cautivo por estos nervios y sostenido por estos huesos— le sea lícito contemplar más altamente la divinidad que en cualquier especie y similitud diversa que le fuere ofrecida.

CICADA.—Así pues, el «divino» y «vivo objeto» del que habla es la especie inteligible más elevada que él se haya podido formar de la divinidad y no alguna belleza corporal que le ensombreciera el pensamiento presentándose a la superficie del sentido.

TANSILLO.—Cierto, porque ninguna cosa sensible, ni especie de tal, puede alcanzar tan gran dignidad.

CICADA.—¿Cómo, entonces, hace mención de esa especie como objeto si —como creo— el verdadero objeto es la divinidad misma?

TANSILLO.—Hállase allí el objeto final, último y perfectísimo, y no ya en este estado, en que no podemos ver a Dios sino como en sombra y espejo; de ahí que no pueda ser objeto sino por cierta similitud, no tal como puede ser abstraída y recogida de la belleza y excelencia corpóreas por

virtud del sentido, sino tal cual puede ser formada en la mente por la virtud del intelecto. Encontrándose en tal condición viene a perder ésta el amor y el afecto de toda otra cosa, tanto sensible como inteligible; porque unida a esa luz, se convierte también ella en luz y consecuentemente se hace un dios, pues contrae la divinidad en sí, hallándose ella en Dios por la intención con la que penetra en la divinidad (en la medida en que ello es posible) y estando Dios en ella, puesto que tras haberla penetrado viene a concebirla y (en la medida de lo posible) a acogerla y comprenderla en su concepto. Así, el intelecto humano en este mundo inferior nútrese de estas especies y similitudes, hasta tanto no le sea lícito mirar con ojos más puros la belleza de la divinidad, como ocurre a quien, estando junto a algún excelente y muy ornamentado edificio, mientras va considerando en él cada detalle, se complace, se contenta, se sacia de tan noble maravilla. Mas si le fuera dado ver al señor de estas imágenes, de belleza incomparablemente mayor, dejaría todo cuidado y pensamiento de las primeras, vuelto todo él y tendido a la contemplación de ese objeto único. Tal es pues la diferencia entre este estado en el que vemos la divina belleza bajo especies inteligibles extraídas de sus efectos, obras, enseñanzas, sombras y similitudes, y aquel otro estado en que es lícito verla en su propia presencia [7].

Dice a continuación: «Me sacio en mi alta empresa», porque (como advierten los pitagóricos) así el alma se vuelve hacia Dios y en torno a El se mueve como el cuerpo en torno al alma.

CICADA.—Así pues, ¿no es entonces el cuerpo lugar del alma?

TANSILLO.—No, porque no se halla el alma en el cuerpo localmente, sino como forma intrínseca y formador extrínseco; como aquello que consti-

[7] Plotino, *En.* 1, 6, 8. —

tuye los miembros y da forma al compuesto desde dentro y desde fuera. El cuerpo está, por tanto, en el alma; el alma en la mente, la mente, o bien es Dios o está en Dios, como dijera Plotino [8]. De la misma forma que por esencia está en Dios, que es su vida, así por la operación del intelecto y la voluntad consecuente a tal operación, se remite a su luz y a su beatífico objeto. Así pues, este afecto del heroico furor se sacia dignamente de tan alta empresa; siendo el objeto infinito, en simplicísimo acto, y como quiera que nuestra potencia intelectiva no puede aprehender el infinito sino en discurso o en cierta forma de discurso —como, por ejemplo, en cierta razón potencial o en aptitud—, el héroe es como aquel que pretende la consecución de lo inmenso, viniendo a establecer un fin allí donde no existe fin.

CICADA.—Muy cabalmente, en efecto, porque el último fin no debe tener fin, puesto que en tal caso no sería el último. Es, por tanto, infinito en intención, en perfección, en esencia y en cualquier otra manera de ser fin.

TANSILLO.—Dices verdad. Mas en esta vida ese alimento es de tal naturaleza que inflama el deseo más de lo que pueda calmarlo, como bien mostró ese divino poeta que dijera: «Desdichada es el alma que anhela al Dios vivo» [9] y en otro paso: «Attenuati sunt oculi mei suspicientes in excelsum» [10]. De ahí que diga: «Aunque el fin deseado no consiga, y aunque en su celo el alma se consuma, basta que tan noblemente esté inflamada». Pretende significar que el alma se consuela y recibe toda la gloria que puede recibir en tal estado, siendo partícipe de ese último furor del

[8] Plotino, *En.* IV, 3, 24: «Y si no están en ningún lugar del cuerpo —puesto que no tienen cuerpo— se encontrarán allí donde se hallan la sustancia, el ser y la divinidad.»

[9] *Salmos*, 41, 2-3.

[10] *Isaías*, 38, 14: «Se han debilitado mis ojos mirando a lo alto.»

hombre en tanto que hombre de esta condición en la que se halla en el presente y en la que nosotros le vemos.

CICADA.—Creo que los peripatéticos (como explicara Averroes) consideran esto mismo cuando dicen que la suma felicidad del hombre consiste en alcanzar la perfección por las ciencias especulativas.

TANSILLO.—Cierto es, y dicen bien, pues nosotros, en este estado en que nos encontramos, no podemos desear ni obtener mayor perfección que aquella en la que nos hallamos cuando nuestro intelecto, mediante alguna noble especie inteligible, se une, bien a las sustancias separadas, como dicen aquéllos, bien a la divina mente, según la manera de hablar de los platónicos. Y me abstengo por ahora de razonar sobre el alma o el hombre en los diferentes estados o modos de ser en que pueda hallarse o creerse.

CICADA.—Mas, ¿qué perfección o satisfacción puede hallar el hombre en esa cognición que no es perfecta?

TANSILLO.—Nunca será perfecta en cuanto a que pueda ser comprendido, sino en la medida en que nuestro intelecto pueda comprender; basta que en éste o en cualquier otro estado tenga presente la divina belleza tan lejos como se extiende el horizonte de su vista.

CICADA.—Pero, de entre los hombres, no todos pueden llegar allí a donde sólo uno o dos pueden acceder.

TANSILLO.—Basta que todos corran; bastante es que haga cada uno cuanto esté en su mano, pues una naturaleza heroica antes prefiere caer o fracasar dignamente en altas empresas en las que muestre la nobleza de su ingenio que triunfar a la perfección en cosas menos nobles o bajas.

CICADA.—Ciertamente, mejor es una digna y heroica muerte que un indigno y vil triunfo.

TANSILLO.—A tal propósito compuse este soneto:

Tras desplegar mis alas al bello anhelo
Cuanto más aire bajo los pies atisbo,
Más tiendo al viento las veloces plumas,
El mundo desprecio y me encamino al cielo.

Ni del hijo de Dédalo el fin cruel
Hacia abajo me inclina; es más, subo más alto
Que caeré muerto en tierra, lo sé bien;
Más, ¿qué vida pareja al morir mío?

En el aire siento la voz del corazón,
¿Dónde me llevas, temerario? Desciende,
Que es rara tanta audacia sin dolor.

No temas, respondo yo, la gran caída:
Surca las nubes firme y muere alegre
Si tan ilustre muerte el cielo nos depara [11].

CICADA.—Entiendo cuando dice: «Basta que a las alturas yo me eleve», mas no cuando añade: «Y del número vil pueda zafarme», a no ser que él entienda con esto el haber salido de la caverna platónica, escapado a la condición de la necia y vilísima multitud, considerando que quienes aprovechan de esta contemplación no pueden ser muchos y numerosos.

TANSILLO.—Entiendes muy bien. Por el «número vil» puede entenderse además el cuerpo y el conocimiento sensible, del cual debe desligarse y desprenderse quienquiera desee unirse a la naturaleza de género contrario.

CICADA.—Existen, según los platónicos, dos tipos de ataduras que unen al alma con el cuerpo. La una es cierto acto vivificante que, como un rayo, desciende del alma al cuerpo; la otra es cierta cualidad vital que es resultado de este acto

[11] Otro de los poemas de Tansillo. Croce ha dedicado un artículo a este soneto («Per un famoso soneto del Tansillo», en la *La Critica*, Napoli, 1908, pp. 237-240), en el que toma el poema como pretexto para describir el caso típico de la posibilidad de dos obras de arte en un mismo cuerpo, en este caso entendiendo el soneto en el sentido amoroso en que fue escrito o bien en el sentido filosófico que le atribuye Bruno.

en el cuerpo. ¿Cómo entendéis entonces que este nobilísimo número moviente [12] que es el alma se desprenda del número vil que es el cuerpo?

TANSILLO.—Ciertamente no se entendía aquí según cualquiera de estos modos, sino según ese modo en que las potencias que no son comprendidas y cautivadas en el seno de la materia alguna vez se encuentran como adormecidas y embriagadas, casi ocupadas también ellas en la formación de la materia y la vivificación del cuerpo; algunas de estas veces, como despertando y recordándose a sí mismas, tomando conciencia de su principio y origen, vuélvense hacia las cosas superiores, fuérzanse hacia el mundo inteligible como a su natal morada, de la cual habían llegado a alejarse por la conversión a las cosas inferiores, hallándose sujetas al destino y a las necesidades de la generación. Estos dos impulsos son figurados por los dos géneros de metamorfosis que se expresan en el presente artículo, que dice así:

Ese dios que zalea el fragoroso rayo
Fue para Asteria furtivo aquilón,
Pastor a Mnemosine, oro a Dánae,
Esposo para Alcmena, para Antíope sátiro,

A las hermanas de Cadmo blanco toro,
Cisne para Leda y a Dólida dragón.
Por la elevada altura de mi objeto,
De sujeto vil en dios yo me convierto

Fue Saturno caballo.
Delfín Neptuno, figura de becerro tomó
Ibis y Mercurio en pastor se convirtió;

Uva fue Baco, un cuervo Apolo,
Y yo, en virtud de amor,
En dios me transformo, siendo cosa inferior

Existe en la naturaleza una revolución y círculo en virtud del cual, para el auxilio y perfección aje-

[12] El alma como número moviente es una teoría que Aristóteles atribuye a Xenócrates y que rechaza en el *De Anima* I, 2, 404b. 27 y 4, 408b, 32.

nos, las cosas superiores se inclinan hacia las inferiores y, para la excelencia y felicidad propias, las cosas inferiores se elevan hacia las superiores. Sostienen, no obstante, pitagóricos y platónicos que las almas —no sólo por la espontánea voluntad que les lleva a abrazar las naturalezas, sino también por la necesidad de una ley interna escrita y registrada por fatal decreto— vienen a encontrar, llegado un cierto momento, la propia suerte justamente determinada. Dicen asimismo que las almas se alejan de la divinidad, no tanto como rebeldes —por cierta determinación de su propia voluntad— cuanto por cierto orden en virtud del cual se inclinan hacia la materia, de manera tal que vienen a caer, no a causa de una libre intención, sino como por cierta oculta consecuencia. Y ésta no es otra que la inclinación que tienen a la generación, como a cierto bien menor. Y digo bien menor en tanto que pertenece a esa naturaleza particular, no ya en cuanto pertenece a la naturaleza universal, en la que nada ocurre sin un fin óptimo que todo lo dispone según justicia [13]. Una vez en la rueda de la generación, las almas (por la conversión que se produce vicisitudinalmente) retornan de nuevo a las moradas superiores.

CICADA.—¿De manera que pretenden éstos que sean las almas impulsadas por la necesidad del destino y que en nada se guíen según su propio consejo?

TANSILLO.—Necesidad, destino, naturaleza, consejo, voluntad: todos concurren en uno en las cosas ordenadas justamente y sin error. Por otra parte (como refiere Plotino), piensan algunos que ciertas almas puedan escapar de ese mal que les es propio, refugiándose en la mente [14] al conocer el peligro, antes de ser revestidas del aspecto corporal, pues la mente las eleva a las cosas sublimes como la imaginación las inclina hacia las inferiores; la mente las mantiene en la estabilidad y la identidad como la imaginación en el movimiento y en la diversidad; la mente tiende a captar la unidad mientras la imaginación se forja sin cesar imágenes varias. Entre ambas hállase la facultad racional, compuesta de todo, como corresponde a aquello en que converge el uno con la multitud, lo mismo con lo diverso, el movimiento con la estabilidad, lo inferior con lo superior.

Pues bien, esta conversión y vicisitud se halla figurada en la rueda de las metamorfosis, donde el hombre se encuentra en la sede más eminente, yace en lo más bajo una bestia, desciende por la izquierda un ser mitad hombre y mitad bestia, y asciende otro, mitad bestia, mitad hombre, por la derecha. Muéstrase esta conversión cuando Júpiter —según la diversidad de afectos y modos de afectos que hacia las cosas inferiores experimenta— se reviste de diversas figuras, asumiendo forma de bestias, o cuando los otros dioses transmigran a formas bajas y ajenas; y cuando, por el contrario, recuperan la propia y divina forma en virtud del sentimiento de la propia nobleza; así también, el furioso heroico, elevándose por la especie concebida de la divina belleza y bondad [15] con las alas de intelecto y la voluntad intelectiva, se alza hacia la divinidad abandonando la forma de sujeto más bajo. De ahí que dijera: «De sujeto vil en dios yo me convierto. En dios me transformo, siendo cosa inferior.»

Fin del Tercer Diálogo

[13] Plotino, *En.* IV, 3, 12.
[14] Plotino, *En.* IV, 4, 5. La fuente directa es Ficino en su comentario a Plotino.

[15] Cuando Bruno se refiere a la *belleza y bondad* en la divinidad hace concordar gramaticalmente ambos en singular, como si se tratara de una sola palabra.

Diálogo cuarto

TANSILLO.—Describiremos la senda del amor heroico en tanto que tiende al propio objeto, que es el sumo bien, y del intelecto heroico que se afana por unirse al propio objeto, que es la primera verdad o verdad absoluta. Así, presenta en el primer poema el resumen de todo esto, expresando la intención que desarrollarán los cinco siguientes. Dice como sigue:

En los bosques, mastines y lebreles suelta
El joven Acteón, cuando el destino
Le guía por camino incauto y dubio
Tras las huellas de fieras montaraces.

He aquí que entre las aguas, el más bello talle y rostro
Que ojo mortal o divino pueda ver,
Púrpura, alabastro y oro fino,
Vio, y el gran cazador mudóse en caza.

El ciervo que hacia la espesura
Sus más ligeros pasos dirigía
Fue pronto por sus muchos y grandes canes devorado.

Así yo mis pensamientos lanzo
Sobre la presa sublime, y ellos, contra mí vueltos,
Muerte me dan con crueles dentelladas.

Acteón significa el intelecto aplicado a la caza de la divina sabiduría, a la aprehensión de la belleza divina. «Suelta mastines y lebreles»: más rápidos éstos, más fuertes aquéllos. Porque la operación del intelecto precede a la operación de la voluntad, pero ésta es más vigorosa y eficaz que aquélla, puesto que para el intelecto humano más fácil es amar la voluntad y belleza divina que

comprenderla; además de que el amor es aquello que mueve e impulsa al intelecto a fin de que éste lo preceda cual una linterna. «En los bosques», lugares agrestes y solitarios, raramente visitados y recorridos, de tal manera que no son muchas las huellas de hombres allí impresas. El «joven», falto de experiencia y destreza, como aquel en quien es breve la vida e inestable el furor; «por el dubio camino» de la incierta y ambigua razón y afecto, designados por la letra de Pitágoras [1], en la cual muéstrase más espinoso, agreste y desierto el arduo sendero de la derecha, hacia el cual suelta el cazador sus mastines y lebreles «tras la huella de fieras montaraces», que son las especies inteligibles de los conceptos ideales: ocultas, perseguidas por todos, visitadas por muy pocos y que no se ofrecen a todos aquellos que las buscan. «He aquí que entre las aguas», es decir, en el espejo de las similitudes, en las obras en que resplandece la eficacia de la bondad y el esplendor divinos —obras que vienen significadas por el motivo de las aguas superiores e inferiores que se hallan por encima y debajo del firmamento—, «vio el más bello talle y rostro» —es decir, potencia y operación externa— «que pueda verse» por hábito y acto de contemplación y de aplicación de mente mortal o divina, de hombre o dios alguno.

CICADA.—No creo que pretenda comparar la divina y la humana aprehensión clasificándolas como pertenecientes a un mismo género en lo que respecta al modo de comprender, que es muy diferente, sino en cuanto al sujeto, que es el mismo.

TANSILLO.—Así es. «Púrpura, alabastro y oro» —dice—, pues aquello que en figura es carmesí, blanco y blondo en la corporal belleza, significa en la divinidad la púrpura de la vigorosa potencia divina, el oro de la divina sabiduría, el alabastro

[1] La letra de Pitágoras es la Y, símbolo de los dos caminos que se ofrecen al hombre.

de la belleza divina, en la contemplación de la cual los pitagóricos, caldeos, platónicos y otros tratan de elevarse de la mejor manera que pueden. «Vio el gran cazador»: comprendió en la medida en que ello es posible; y «mudóse en caza»: a depredar iba y convirtióse él mismo en presa, este cazador que lo es por la operación del intelecto que convierte en sí los objetos que aprehende.

CICADA.—Entiendo: porque forma las especies inteligibles a su modo y las adecua a su capacidad, pues son recibidas según el modo de quien las recibe [2].

TANSILLO.—Y en presa se convierte por la operación de la voluntad, por cuyo acto él se convierte en objeto.

CICADA.—Entiendo: porque el amor transforma y convierte en la cosa amada.

TANSILLO.—Bien sabes que el intelecto aprehende las cosas inteligibles, *id est* según su modo. Y la voluntad persigue las cosas naturalmente, es decir, según la razón por la cual son en sí. Así Acteón, con esos pensamientos, esos canes que buscaban fuera de sí el bien, la sabiduría, la belleza, la montaraz fiera, por este medio llegó a su presencia; fuera de sí por tanta belleza arrebatado, convirtióse en presa, vióse convertido en aquello que buscaba y advirtió cómo él mismo se trocaba en la anhelada presa de sus canes, de sus pensamientos, pues habiendo en él mismo contraído la divinidad, no era necesario buscarla fuera de sí.

CICADA.—Por eso bien se dice que el reino de Dios está en nosotros y que la divinidad habita en nosotros por la fuerza del reformado intelecto y la voluntad.

TANSILLO.—Así es. He aquí, pues, cómo Acteón, convertido en presa de sus propios canes, perseguido por sus propios pensamientos, corre y «dirige los nuevos pasos» —renovado en cuanto procede divinamente y con mayor ligereza, es decir, con mayor facilidad y con más eficaz vigor— «hacia la espesura», hacia los desiertos, hacia la región de las cosas incomprensibles; de hombre vulgar y común como era, se torna raro y heroico, tiene costumbres y conceptos raros, y lleva una vida extraordinaria. Y en este punto «le dan muerte sus muchos y grandes canes», acabando aquí su vida según el mundo loco, sensual, ciego e ilusorio, y comenzando a vivir intelectualmente: vive la vida de los dioses, nútrese de ambrosía y de néctar se embriaga.

[2] Tanto Gentile como Michel remiten esta frase al dicho escolástico: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.*

A continuación, usando de otra similitud, describe la manera en que se arma para la obtención del objeto, y dice así:

Mi ave solitaria [3], en aquel sitio
Que estorba y ensombrece todo pensar mío,
Anida pronto; allí de tu oficio
Da muestra, allí prodiga industria y arte.

Renace allí, resuelve allá arriba criar
Tus lindos pajarillos, ahora que el cruel
Destino, su curso invertido, el camino libera
Hacia esa empresa de la que te apartaba.

Ve, pues, que más noble morada
Anhelo para ti, y un dios tendrás por guía
Que por quien nada ve ciego es llamado.

Ve, pues, y séate por siempre favorable
Toda voluntad del sublime arquitecto,
Y no vuelvas a mí, pues no eres mío.

El progreso más arriba significado por el cazador que azuza a sus canes viene aquí a ser figu-

[3] La imagen del ave solitaria está tomada de la Biblia, *Salmos*, 101, 8 («He velado, y he sido como pájaro solitario en el tejado»). Este mismo soneto se encuentra, con algunas variantes, al comienzo del *Del Infinito*, p. 364.

rado por un corazón alado que, de la jaula en donde ocioso y quieto se hallaba, es enviado a anidar en las alturas, a criar a sus polluelos —sus pensamientos—, habiendo llegado el momento en que cesan los obstáculos que desde fuera mil ocasiones suscitaban, y la natural debilidad desde su interior. Concédele, pues, licencia para dotarle de más magnífica condición, aplicándolo a más elevado propósito e intento, ahora que se hallan más firmemente emplumadas aquellas potencias del alma que ya los platónicos representaban por medio de las dos alas. Y le ofrece por guía ese dios que por el ciego vulgo es considerado insano y ciego, es decir, el amor, quien por merced y favor del cielo tiene el poder de transformarlo en aquella otra naturaleza a la que aspira y de devolverlo a ese estado exiliado del cual peregrina. De ahí que dijera: «y no vuelvas a mí, pues no eres mío»; de manera que sin indignidad podría yo decir con el poeta:

«Me has abandonado, corazón mío,
Y ya la luz de mis ojos no está contigo» [4].

Describe tras esto la muerte del alma que por los cabalistas es denominada muerte del beso, figurada en el «Cantar» de Salomón, allí donde dice la amiga:

«Que me bese con beso de su boca,
Porque con su herir,
Un harto cruel amor me hace sufrir [5].

Por otros es llamada sueño, y de ahí que dijera el Salmista:

[4] Un verso prácticamente idéntico en Petrarca (son. 276): «(...) luz de mis ojos ya no está conmigo»; pero también en la Biblia, *Salmos*, 37, 11: «y aun la misma lumbre de mis ojos no está ya conmigo.»

[5] *Cant. Cant.*I, 1 y V, 6-8.

«Si sucede que dé a mis ojos sueño
Y se adormezcan mis párpados,
En él hallaré pacífico reposo» [6].

Así, por tanto, explícase el alma, que languidece por estar muerta en sí y viva en el objeto:

Cuidad, oh furiosos, de vuestro corazón,
Pues el mío, que lejano me es en demasía,
Guiado por cruel y despiadada mano,
Gozoso mora donde agoniza y muere.

A todas horas con mis pensares los reclamo,
Mas él, rebelde cual gerifalte insano,
Ya no conoce aquella amiga mano
De donde saliera para no tornar.

Cruel hermosura que, en tantas penas
Contentos mantienes corazón, espíritu y alma,
Trabados con tus púas, tus llamas y cadenas.

De tus miradas, dejes y maneras,
A aquel que languidece y arde, y que no torna
¿Quién logrará dar cura, alivio y libertad?

Aquí, el alma doliente, no ya por verdadera insatisfacción, sino por afecto de cierto amoroso martirio, habla como si su prédica dirigiera a quienes una pasión similar experimentan: como si no de buen grado hubiese dado licencia a ese corazón que corre hacia allí donde no puede llegar y tiende hacia aquello que no puede alcanzar, queriendo abrazar lo que no puede comprender y, con todo, alejándose de ella en vano, inflamándose siempre más y más hacia el infinito.

CICADA.—¿De qué viene, Tansillo, que el alma goce con su propio tormento en tal progreso? ¿De dónde viene esa espuela que le estimula siempre más allá de lo que posee?

TANSILLO.—De lo que al instante te explicaré. Habiendo llegado el intelecto a la aprehensión de

[6] *Salmos*, 131, 4 y 4, 9.

una cierta y definida forma inteligible y la voluntad a una afección proporcionada a tal aprehensión, no se detiene ahí el intelecto, pues es llevado por sus propias luces a pensar en aquello que contiene en sí todo género de inteligible y apetecible, sin que, sin embargo, su comprensión alcance a la eminencia de la fuente de las ideas, océano de toda verdad y bondad. Ocurre así que cualquier especie que le sea presentada y por él sea comprendida, del hecho mismo de ser presentada y comprendida deduce que sobre ella hay otra mayor y mayor aún, encontrándose siempre por ello, en cierto modo, en discurso y movimiento. Y es que advierte siempre que todo lo que posee es cosa mesurada y por ello no puede ser suficiente de por sí, ni bueno de por sí, ni bello de por sí; porque no es el universo, no es el ente absoluto, sino contraído a ser esta naturaleza, a ser esta especie, esta forma representada en el entendimiento y presente en el ánimo. Siempre, por tanto, progresa desde lo bello comprendido —y por ende dotado de una medida y, en consecuencia, bello por participación— hacia lo que es verdaderamente bello, sin límite ni circunscripción algunos.

CICADA.—Vana me parece esta persecución.

TANSILLO.—Por el contrario dista mucho de serlo, puesto que si bien no es cosa natural ni conveniente que el infinito sea comprendido —ni puede darse como finito, pues en ese caso no sería infinito—, es, sin embargo, conveniente y natural que el infinito sea, por el hecho de serlo, infinitamente perseguido (en esa forma de persecución que no necesita de movimiento físico, sino de cierto movimiento metafísico; que no se dirige de lo imperfecto a lo perfecto, sino que va describiendo círculos por los grados de la perfección para alcanzar ese centro infinito que ni es formado ni es forma).

CICADA.—Quisiera saber cómo describiendo círculos puede llegarse al centro.

TANSILLO.—No puedo saberlo.

CICADA.—¿Por qué lo dices, entonces?

TANSILLO.—Porque puedo decirlo y dejároslo considerar.

CICADA.—Si no queréis decir que quien persigue el infinito es como aquel que recorriendo la circunferencia busca el centro, no sé qué es lo que queréis decir.

TANSILLO.—Otra cosa.

CICADA.—Bien, si tú no quieres explicarte, yo no deseo entenderte. Mas dime, si te place, ¿qué entiende al decir que el corazón está guiado por cruel y despiadada mano?

TANSILLO.—Se trata de una similitud o metáfora tomada del uso común que considera cruel a quien no se deja gozar o gozar plenamente y que es objeto más de deseo que de posesión; de tal manera que aquel que parcialmente lo posee no puede descansar tranquilo, puesto que ardientemente desea, sufre hasta el espasmo y muere.

CICADA.—¿Cuáles son esos pensamientos que hacia atrás lo reclaman para apartarlo de tan generosa empresa?

TANSILLO.—Los afectos sensibles y otras afecciones naturales, que miran por el gobierno del cuerpo.

CICADA.—¿Qué tienen ellas que ver con el cuerpo, que en modo alguno puede ayudarlas ni asistirlas?

TANSILLO.—No tienen que ver con el cuerpo, sino con el alma, la cual, demasiado inclinada hacia una meta o empresa, tórnase remisa y poco solícita con respecto a la otra.

CICADA.—¿Por qué lo llama «ese insano»?

TANSILLO.—Porque sabe en demasía.

CICADA.—Suelen ser llamados insanos aquellos que saben menos.

TANSILLO.—Bien al contrario; insanos son llamados quienes no saben conforme a las comunes reglas, bien que tiendan hacia más abajo por tener

menos sentido, bien que tiendan hacia más arriba por tener más entendimiento.

CICADA.—Advierto que estás en lo cierto. Mas dime ahora cuáles son las «púas, llamas y cadenas».

TANSILLO.—Púas son esas nuevas que estimulan y despiertan el afecto para mantenerlo atento; llamas son los rayos de la belleza presente que inflaman a aquel que la contempla; cadenas son los detalles y circunstancias que mantienen fijos los ojos de la atención y firmemente unidos los objetos y las potencias.

CICADA.—¿Qué son las «miradas, dejes y maneras»?

TANSILLO.—Miradas son las razones por las cuales el objeto (como si nos mirase) se nos hace presente; dejes son las razones por las cuales nos inspira e informa; maneras son las circunstancias por las cuales siempre nos es placentera y agradable. De esta suerte dulcemente languidece el corazón, suavemente arde y constantemente persevera en su empresa, temiendo que su herida cicatrice, que su incendio se extinga y que se desliguen sus ataduras.

CICADA.—Recita ahora lo que sigue.

TANSILLO.—

Ah, mis pensares, elevados, profundos y vivaces,
Prontos a abandonar el seno materno
Del alma afligida, arqueros bien armados
Para lanzar al blanco del que nace

El concepto sublime: por tan cerriles sendas
No quiera el cielo que os topéis con cruel fiera.
Recordad el retorno y reclamad
Al corazón, que mano de salvaje diosa oculta.

Armáos, pues, de amor
De familiares llamas, y la vista
Tan fuerte reprimid, que otras extrañas

Del corazón no os tornen compañeros;
Traedme al menos nuevas
De eso que a él tanto deleita y aprovecha.

Describe aquí la natural solicitud del alma atenta a la generación por la amistad que ha contraído con la materia. Envía a sus pensamientos armados, los cuales, estimulados e impulsados por la queja de la naturaleza inferior, tienen la misión de reclamar al corazón. Enséñales el alma cómo deben comportarse para que no sean fácilmente —también ellos— embelesados y atraídos por el objeto, persuadidos a permanecer cautivos y compañeros del corazón. Así pues, les previene para que se armen de amor: de aquel amor que arde con familiares llamas —es decir, aquel que es amigo de la generación, a la cual hállanse obligados y de la cual son legados, ministros y soldados—; les da después orden de reprimir la vista cerrando los ojos, porque no vean otra belleza o bondad que aquella que les es presente, amiga y madre. Y concluye al fin pidiéndoles que, si por algún otro deber no quisieran dejarse ver de nuevo, retornen al menos para darle cuenta de las razones y estado de su corazón.

CICADA.—Antes de que vayáis más lejos, querría oír de vos qué es lo que el alma entiende cuando dice a sus pensamientos: «la vista tan fuerte reprimid».

TANSILLO.—Te explicaré. Todo amor procede de la vista: el amor inteligible de la vista inteligible; el sensible de la vista sensible. Ahora bien, la palabra vista tiene dos significados, pues significa, sea la potencia visual —es decir, la vista—, por el intelecto o por el sentido, sea el acto de esta potencia, es decir, la aplicación que hace el ojo o el intelecto al objeto material o intelectual. Cuando, por tanto, se aconseja a los pensamientos reprimir la vista, no se entiende de la primera manera, sino de la segunda, pues ella es la que engendra la consiguiente afección del apetito sensitivo o intelectivo.

CICADA.—Esto es lo que de vos quería oír. Entonces, si el acto de la potencia visual es causa

del mal o bien que procede de la vista, ¿de dónde viene que amemos y deseemos ver? ¿Y de dónde que en las cosas divinas mayor sea nuestro amor que nuestro conocimiento?

TANSILLO.—Deseamos ver porque de algún modo advertimos la bondad de la vista, porque sabemos que a través del acto de la vista se ofrecen las cosas bellas: deseamos, pues, ese acto, porque deseamos las cosas bellas.

CICADA.—Deseamos lo bello y lo bueno, mas el acto de ver no es en sí bello ni bueno; por el contrario, es más bien instrumento de comparación o luz por el que vemos no solamente lo bello y bueno, sino también la maldad y la fealdad. Por eso paréceme que el hecho de ver puede ser bello o bueno en la misma medida en que lo visto puede ser blanco o negro. Así pues, si la vista (que es acto) no es bella ni buena de por sí, ¿cómo puede ser objeto de deseo?

TANSILLO.—Si no por ella misma, ciertamente es deseada por alguna otra cosa, dado que la aprehensión de esa otra cosa no puede darse sin ella.

CICADA.—¿Y qué dirías si esa otra cosa no puede ser conocida por el sentido ni por el intelecto? ¿Cómo —me pregunto— puede ser deseado, a menos que se le haya visto, si de él no se tiene noticia alguna, si ni el intelecto ni el sentido han ejercitado acto alguno con respecto a él; más aún: si no está claro que sea inteligible o sensible, cosa corpórea o incorpórea, si es uno, dos o más, si está hecho de una u otra manera?

TANSILLO.—Respondo a esto que en el sentido y el intelecto se halla un apetito e impulso hacia lo sensible en general, pues el intelecto quiere entender todo lo verdadero a fin de poder aprehender todo aquello que es bello y bueno en lo inteligible; y la potencia sensitiva quiere informarse de todo lo sensible, con el fin de aprehender después cuanto es bueno y bello en lo sensible.

De ahí viene que no deseemos menos ver las

cosas ignoradas y nunca vistas que las conocidas y vistas. Y no se sigue de aquí que el deseo no proceda del conocimiento y que deseemos alguna cosa que no sea conocida; por el contrario, considero como ratificado y firmemente establecido que no deseamos cosas desconocidas, puesto que, si bien están ocultas en cuanto al ser particular, no lo están en cuanto al ser general, considerando que en la potencia visual se encuentra todo lo visible en aptitud, y en la intelectiva todo lo inteligible. Así, estando la inclinación al acto implicada en la aptitud, ocurre que una y otra potencia sean inclinadas al acto en lo universal como a cosa naturalmente tenida por buena. No hablaba, por tanto, a sordos o ciegos el alma cuando aconsejaba a sus pensamientos reprimir la vista, la cual, aun no siendo causa inmediata del desear, es, sin embargo, causa primera y principal.

CICADA.—¿Qué entendéis por lo dicho en último término?

TANSILLO.—Entiendo que no es la figura o la especie sensible o inteligiblemente representada la que mueve de por sí, pues aquel que considera la figura tal como se manifiesta a los ojos no alcanza todavía a amar; mas desde el instante en que el alma la concibe en sí misma, no ya como objeto de visión sino de reflexión, no ya sujeta a fragmentaciones sino indivisible, no ya bajo especie de cosa, sino bajo especie de bello o bueno, entonces nace sin demora el amor. He aquí, pues, esa vista de la cual el alma querría apartar los ojos de sus pensamientos. Esta vista promueve por lo común a la afección a amar más allá de lo que ve, porque —como decía apenas hace un instante— siempre considera (por el universal conocimiento que de lo bello y bueno tiene) que, más allá de los grados de belleza y bondad representados en las especies que ella alcanza a comprender, existen más y más hasta el infinito.

CICADA.—¿De qué procede que, tras ser infor-

mados de la especie de lo bello, que es una concepción del espíritu, deseemos aun así saciarnos de la vista exterior?

TANSILLO.—Del hecho que el espíritu querría amar siempre aquello que ama, ver siempre aquello que ve; quiere, por tanto, que esa especie que le ha sido engendrada por la vista no llegue a atenuarse, desvanecerse y perderse. Quiere, pues, ver siempre más y más, de manera que aquello que pudiera oscurecerse en el afecto interior sea asiduamente ilustrado por el aspecto exterior, el cual debe ser principio de conservación como lo ha sido del ser. Una relación análoga existe entre el acto de comprender y el de considerar, pues de la misma manera que la vista se refiere a las cosas visibles, así se refiere el intelecto a las cosas inteligibles. Creo, por tanto, que hayáis entendido la intención y el sentido de aquello que dice el alma: «reprimid la vista».

CICADA.—He comprendido muy bien. Seguid ahora refiriendo qué se hizo de esos pensamientos.

TANSILLO.—Continúase con el lamento de la madre contra los mencionados hijos, los cuales, habiendo abierto los ojos contra sus órdenes y fijándolos en el resplador del objeto, habían permanecido en compañía del corazón. De esta manera se expresa:

También vosotros, conmigo crueles hijos,
Para enardecer mi dolor me abandonáis,
Y para que no conozcan fin mis quejas
Todas mis esperanzas os llevásteis.

¿Para qué queda el sentido, avaros cielos?
¿Para qué estas potencias marchitas y lisiadas
Sino para hacer de mí sujeto y ejemplo
De tan grave martirio, de tan largo suplicio?

Ah, por Dios, hijos amados,
Dejad al menos mi alado fuego en prenda
Y dejad que a alguno de vosotros vuelva a ver,

Vuelto a mí de garras tan tenaces.
Mas, ay de mí, que ninguno regresa
Para ser tardo alivio de mis penas.

Héme aquí, mísera de mí, privada de corazón, abandonada por mis pensamientos, perdida la esperanza que había —toda entera— puesto en ellos; nada me queda sino el sentimiento de mi propia pobreza, infelicidad y miseria. Y ¿por qué no me abandona también él? ¿Por qué no viene en mi ayuda la muerte, ahora que privada estoy de la vida? ¿Para qué las potencias naturales, si se hallan privadas de sus actos? ¿Cómo podré nutrirme únicamente de especies inteligibles, cual de pan intelectual, si compuesta es la sustancia de este sustrato? ¿Cómo podré mantenerme en el familiar comercio con estos miembros queridos y amigos que a mi alrededor he tejido, ordenándolos conforme a la simetría de las cualidades elementales, si me abandonan mis pensamientos todos y mis sentimientos, ávidos únicamente del pan inmaterial y divino? ¡Vamos, vamos, fugitivos pensamientos!, ¡oh, corazón rebelde!: viva el sentido de las cosas sensibles y el intelecto de cosas inteligibles. Socórrase al cuerpo con la materia y el sujeto corporales, y que el intelecto con sus objetos se satisfaga, a fin de que sea mantenido este compuesto, de que no se disgregue esta máquina en la que el alma está unida al cuerpo por medio del espíritu.

¿Cómo es posible, mísera de mí, que por obra de los míos más que por violencia externa haya de ver este horrible divorcio en mis partes y miembros? Porque el intelecto se inmiscuye dando ley al sentido y privándolo de su alimento; y éste, por el contrario, le opone resistencia, queriendo vivir según estatutos propios y no según los ajenos, pues sólo los suyos pueden sustentarlo y hacerlo dichoso, y es a su propia comodidad y vida a las que debe atender, y no a las ajenas. No existe

armonía ni concordia donde hay unidad, donde un ser quiere absorber todo el ser, sino allí donde existe orden y proporción de cosas diversas, allí donde cada cosa sirve a su naturaleza. Manténgase, pues, el sentido de cosas sensibles, según su propia ley; sirva la carne a la ley de la carne, el espíritu a la ley del espíritu, la razón a la ley de la razón: no se confundan, no se conturben. Basta con que el uno no altere o perjudique la ley del otro: si no es justo que el sentido ultraje a la ley de la razón, igualmente digno de vituperio es que ésta ejerza su tiranía sobre la ley de aquél, mayormente siendo el intelecto más peregrino y extranjero y el sentido más casariego y como estando en su propia patria.

Ved, pues, ¡oh pensamientos míos!, cómo algunos de entre vosotros están obligados a prodigar sus cuidados a la casa, mientras otros pueden ir a procurarse el sustento en otra parte. Tal es la ley de la naturaleza y, en consecuencia, tal es la ley de quien es autor y principio de la naturaleza. Pecáis, por tanto, cuando —seducidos por el encanto del intelecto— en peligro de muerte dejáis la otra parte de mí misma. ¿De dónde os ha nacido este melancólico y perverso humor de infringir las ciertas y naturales leyes de la verdadera vida, que está en vuestras manos, por una vida incierta y que no existe sino en sombra, más allá de los límites de lo imaginable? ¿Os parece cosa natural que no vivan los seres de modo animal y humano, sino divinamente, siendo así que ellos no son dioses, sino hombres y animales? Es ley del destino y de la naturaleza que toda cosa se emplee según la condición de su ser. ¿Por qué entonces, persiguiendo el néctar avaro de los dioses, renunciáis a cuanto os es propio y se os da en el presente, afligiéndoos acaso en la vana esperanza de lo ajeno? ¿Creéis por ventura que se dignará la naturaleza ofreceros otro bien, si aquel que en el presente os ofrece tan neciamente despreciáis?

«Desdeñará el cielo dar el bien segundo
A quien no sabe apreciar el don primero» [7].

Con estas y similares razones el alma, haciendo suya la causa de la parte inferior, trata de remitir a sus pensamientos al cuidado del cuerpo. Estos —aunque tarde— retornan, no ya para mostrarse bajo la misma forma con que partieron, sino únicamente para declarar al alma su rebelión y forzarla, toda entera, a seguirles. De ahí que, afligida, se lamente de esta manera:

Ah, canes de Acteón, fieras ingratas,
Que lanzara el refugio de mi diosa
Y vacíos de esperanza a mí tornáis.
Aún más: a la morada maternal viniendo

Sólo infeliz castigo me traéis,
Me desgarráis, que no viva queréis.
Deja, pues, vida, que a mi sol remonte
Hecha gémino arroyo sin mi fuente.

¿Cuándo de mi grave peso
Me librará natura finalmente?
¿Cuándo podré yo también partir

Y rauda alzarme hacia el sublime objeto,
Y de mi corazón en compañía,
Con la común nidada, allí morar por fin?

Quieren los platónicos que el alma, en cuanto a su parte superior, consista únicamente en el intelecto, de manera que le es más propio el nombre de inteligencia que el de alma, puesto que el alma es llamada así en cuanto vivifica el cuerpo y lo sustenta [8]. Así en este caso la misma esencia que nutre y mantiene los pensamientos en alto, junto con el exaltado corazón, se determina en su parte inferior a entristecerse y a reconvenirlos como rebeldes.

---

[7] Versos pertenecientes a un poema de Tansillo (son. 20 en *Il Vendemmiatore*) y ya recogidos anteriormente por Bruno en la *Expulsión*, p. 730

[8] Plotino, *En.* IV, 8, 4.

CICADA.—¿De manera que no son dos esencias contrarias, sino una, sujeta a dos términos de contrariedad?

TANSILLO.—Así es exactamente; como un rayo de sol que, al tocar la tierra, se une a cosas inferiores y oscuras que ilustra, vivifica e inflama sin que deje por ello de estar unido al elemento del fuego, es decir, a la estrella de la que procede, donde tiene su principio, desde la cual es difundido y en la que halla su alimento original y propio, así el alma, que se halla en el horizonte de la naturaleza corpórea e incorpórea y tiene con qué elevarse hacia las cosas superiores e inclinarse a las inferiores. Y puedes ver que esto no ocurre por razón y orden de movimiento local, sino únicamente por el ejercicio de una u otra potencia o facultad; como, por ejemplo, cuando el sentido se eleva a la imaginación, la imaginación a la razón, la razón al intelecto, el intelecto a la mente: entonces el alma toda se convierte en Dios y habita el mundo inteligible, del cual desciende inversamente por conversión al mundo sensible a través del intelecto, la razón, la imaginación, el sentido, la vegetativa facultad.

CICADA.—Tengo entendido, en efecto, que, por encontrarse el alma en el último grado de las cosas divinas, merecidamente desciende al cuerpo mortal y, desde éste, remóntase de nuevo hacia los divinos grados; y que existen tres grados de inteligencias, pues hay algunas en las cuales lo intelectual supera a lo animal y que son llamadas inteligencias celestes; otras, en las que lo animal supera a lo intelectual, son las inteligencias humanas; y existen finalmente otras en las cuales ambos elementos se igualan, como las de los demonios o los héroes.

TANSILLO.—La mente, al ejercitar su facultad de aprehensión, no puede desear sino cuanto le es cercano, próximo, conocido y familiar. Así, no puede el puerco desear ser hombre ni aquellas

cosas que convienen al apetito humano; prefiere revolcarse en el lodo que sobre un lecho de delicado lino; y más prefiere unirse a una marrana, que no a la más bella mujer que produjera la naturaleza, pues el afecto sigue a la razón de la especie (y lo mismo puede verse entre los hombres, según su parecido sea mayor o menor a una u otra especie de brutos animales; éstos tienen algo del cuadrúpedo, aquellos del volátil, y acaso tengan alguna afinidad —que no quiero nombrar— que les inspira el afecto por cierto tipo de bestias) [9]. Ahora bien, la mente (que se encuentra oprimida por la conjunción material del alma), si le es lícito alzarse a la contemplación de otro estado al que el alma puede llegar, podrá ciertamente diferenciar éste y aquél, y despreciar el presente por el futuro. Es como si una bestia tuviera conciencia de la diferencia que existe entre su condición y la del hombre, entre el estado innoble que es el suyo y la nobleza del estado humano, al cual juzgase imposible poder elevarse; preferiría entonces la muerte que le ofreciese ese camino y empresa que la vida que le mantiene en su presente ser. Aquí, pues, cuando el alma se lamenta diciendo: «Oh canes de Acteón», viene presentada como cosa que consista de potencias inferiores solamente, contra la cual se ha revelado la mente llevándose consigo al corazón —es decir, todos los afectos— con todo el ejército de pensamientos. De ahí que, por conocimiento de su estado presente y por ignorancia de cualquier otro estado (que no considera que exista, en la medida en que no puede tener de él conocimiento alguno), se lamente de sus pensamientos, los cuales tardía-

[9] La idea se acuerda perfectamente con la teoría de la relatividad de los vínculos expresada en el *De Vinculis* (pp. 637-638), según la cual el amor no nace de una solicitación que un objeto ejercita sobre el sujeto de forma unilateral, sino como una relación que surge de la tensión del sujeto hacia la realización de una nueva experiencia (véase tamb. I, iii, nota 6)

mente retornan a ella, más para atraerla hacia arriba que para encontrar en ella asilo. Escindida entonces por el doble amor que experimenta hacia la materia y hacia las cosas inteligibles, se siente torturar y desgarrar, de manera que deberá al fin ceder a la atracción más fuerte y vigorosa. Y si, por virtud de contemplación, asciende o es arrebatada más allá del horizonte de los afectos naturales, de suerte que advierta con ojo más puro la diferencia entre una y otra vida, entonces, vencida por los altos pensamientos y como muerta en el cuerpo, aspira a lo más alto y aunque viva en el cuerpo vegeta en él como muerta y está en él presente en acto de animación y ausente en acto de operaciones: no porque no opere en él mientras el cuerpo está vivo, sino porque las operaciones del compuesto son remisas, débiles y como faltas de todo pensamiento.

CICADA.—Así, un cierto teólogo (que se dijo transportado al tercer cielo), por su visión prendado, manifestó que deseaba la disolución de su cuerpo [10].

TANSILLO.—De este modo, allí donde al principio se lamentaba del corazón y quejábase de sus pensamientos, desea ahora elevarse con ellos hacia lo alto y muestra su pesar por la comunicación y familiaridad contraída con la materia corporal, diciendo: «deja, pues, vida» corporal y no impidas ya que «remonte» a mi natal morada, «a mi sol»; abandóname ya, cesen ya mis ojos de verter lágrimas, que mal puedo socorrerlos estando separada de mi bien; déjame, pues no es decoroso ni es posible que discurran estos dos arroyos sin su fuente, es decir, sin el corazón; ¿cómo —me digo— podría yo dar origen a dos ríos de lágrimas

[10] *II Epíst. a los Corint.*, 12, 2: «Conozco a un hombre en Cristo que, catorce años ha, fue arrebatado, si fue en el cuerpo no lo sé, o si fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe, hasta el tercer cielo.»

aquí abajo, si mi corazón, que es fuente de tales ríos, ha volado hacia lo alto con sus ninfas, que son mis pensamientos? Así, poco a poco, del desamor y el pesar pasa al odio de las cosas inferiores, tal como deja entrever al decir: «¿Cuándo de mi grave peso me librará natura finalmente?» y cuanto a continuación le sigue.

CICADA.—Entiendo muy bien esto, y aquello que de esto queréis inferir a propósito de la intención principal de este discurso nuestro, a saber, que los grados de los amores, afectos y furores son proporcionales a los grados de mayor o menor luz de conocimiento e inteligencia.

TANSILLO.—Entiendes bien, y de esto debes aprender aquella doctrina que, comúnmente tomada de pitagóricos y platónicos, considera que el alma realiza el doble movimiento de ascenso y descenso por el cuidado que tiene de sí misma y de la materia, siendo movida por el apetito del bien e impulsada, por otra parte, por la providencia del destino.

CICADA.—Mas decidme, de gracia, brevemente qué pensáis del alma del mundo, si no puede ella también ascender y descender.

TANSILLO.—Si hablas del mundo según la significación vulgar —es decir, dándole el sentido de universo— responderé que dicho mundo, por ser infinito y sin dimensión o medida, viene a ser inmóvil, inanimado e informe, aun cuando sea sede de infinitos mundos móviles y contenga en su espacio infinito todos esos grandes animales que son llamados astros. Si me preguntas según el significado que tiene entre los verdaderos filósofos —es decir, en cuanto significa todo globo, todo astro, cual es el caso de esta tierra, el cuerpo del sol, la luna y otros— digo entonces que tal alma no asciende ni desciende, sino que gira en círculo. Así, estando compuesta de potencias superiores e inferiores, tiende con las superiores hacia la divinidad y con las inferiores hacia la mole material,

que por ella es vivificada y mantenida entre los trópicos de la generación y corrupción de las cosas vivientes en esos mundos, conservando la propia vida eternamente, pues la acción de la divina providencia les conserva siempre con la misma medida y orden, con calor y luz divinas, en el mismo y ordinario estado.

CICADA.—Me basta a este propósito cuanto he oído.

TANSILLO.—Del mismo modo, por tanto, ocurre que estas almas particulares, de manera diversa según los diversos grados de ascenso y descenso, resultan afectadas en cuanto a inclinaciones y hábitos, viniendo así a mostrar diversidad en cuanto a la manera y órdenes de furores, amores y sentidos; y esto no solamente en la escala de la naturaleza y según el orden de las diversas vidas que el alma toma en cuerpos diversos [11] —tal como explícitamente han manifestado pitagóricos, saduceos y otros, e implícitamente Platón y algunos de los que en ello han profundizado—, sino también en la escala de los afectos humanos, que es tan numerosa en grados como la escala de la naturaleza, dado que el hombre manifiesta en todas sus potencias todas las especies del ser.

CICADA.—De ahí que las almas puedan conocerse por sus afectos: si se elevan o descienden, si vienen de arriba o de abajo, si se encaminan hacia lo bestial o hacia lo divino, según el ser específico, como entendieron los pitagóricos; o, sencillamente, como se cree vulgarmente, según la similitud de los afectos, no debiendo el alma humana poder ser alma de bruto, como bien dijeron Plotino y otros platónicos siguiendo la doctrina de su príncipe.

[11] Véase, también acerca de la metempsicosis, *Cabala*, p. 885. El párrafo siguiente demuestra que Bruno recoge la idea de la metempsicosis únicamente como símbolo de la revolución que se cumple en el hombre de lo divino a lo bestial y de lo bestial a lo divino.

TANSILLO.—Bien. Entonces, para volver a nuestro propósito, esta alma descrita ha ascendido de un furor animal a un furor heroico, puesto que dice: «¿Cuándo hacia el sublime objeto podré alzarme, y allí morar por fin, junto a mi corazón y a los polluelos suyos y míos?» Este mismo propósito mantiene cuando dice:

¿Cuándo querrá el destino que remonte el monte [12],
Que para mi deleite me lleve hasta altas puertas
Que hacen esas raras bellezas accesibles
Y mi tenaz dolor conforte fuerte

Quién mis miembros divididos une
Y a mis desfallecidas potencias de la muerte priva?
Más que su rival valdrá mi espíritu
Si asciende a donde ya el error no asalta,

Si alcanza la meta a la que tiende,
Si sigue en su ascenso al alto objeto,
Y si prende ese bien que uno solo posee,

Por el que son tantas faltas enmendadas,
Por quien ser feliz tanto complace,
Como dice quien todo lo predice.

«¡Oh destino!», ¡oh hado!, ¡oh divina e inmutable providencia!, ¿cuándo querrás que yo remonte el monte: en otras palabras, que yo alcance tanta altura espiritual que, transportándome, pueda acceder a esos pórticos y penetrarlos, de manera que se me hagan evidentes y en cierto modo comprendidas y numeradas esas «inaccesibles», o sea, raras «bellezas»? ¿«Cuándo confortará fuerte» mi dolor (liberándome de los estrechos lazos de estos afanes en los que me hallo) aquel «que juntos y unidos mantiene mis miembros, que desunidos y separados se hallaban», es decir, el amor que ha

[12] En el original, este soneto presenta la particularidad —difícil de reflejar en la traducción, a riesgo de alterar el sentido— de que las últimas sílabas de cada verso son repetidas dos veces: «Destin, quando sarà ch'io monte monte / Qual per bearmi a l'alte porte, porte /», etc.

reunido estas corpóreas partes, que tan divididas estaban cuanto un contrario es distante del otro, y que, además, no deja a la «muerte» estas «potencias» intelectuales, «desfallecientes» en sus actos, insuflándoles nuevos alientos para que puedan aspirar hacia lo alto? ¿Cuándo —me pregunto— me confortará plenamente, dando a estas potencias libre y expedito vuelo, por el que pueda mi sustancia toda ir a anidar allí donde, forzándome, conviene que yo «enmiende» todas las «faltas» mías, allí a donde llegando «más que su rival valdrá mi espíritu», porque no hay allí ultraje que le ofrezca resistencia ni contrariedad que no venza, ni error alguno que asediarle pueda? ¡Oh!, si tiende y puede llegar allí donde forzándose alcanza y se «eleva» a esa cima, a aquella altura a la que su objeto «asciende», y en la que quiere permanecer alzado, alto y elevado; si consigue ese bien que por uno solo puede ser comprendido (o sea, por ese bien en sí mismo, habida cuenta que cualquier otro puede únicamente obtenerlo en la medida de su propia capacidad, y sólo él mismo en toda su plenitud), entonces me sería dado ser feliz en ese modo que «dice quien todo predice», es decir, quien habla desde esa altura en la que el decir todo y el hacer todo son la misma cosa; en ese modo que dice o hace quien todo predice, o sea, quien de todo es eficiente y principio, en quien el decir y el ordenar es el verdadero hacer y principiar. He aquí, pues, cómo procede el afecto del amor por la escala de las cosas superiores e inferiores, y cómo igualmente proceden el intelecto o el sentido en el orden de los objetos cognoscibles o inteligibles.

CICADA.—Así quieren la mayor parte de los sabios que se complazca la naturaleza en esta vicisitudinal circulación que se manifiesta en el vértigo de su rueda.

Final del Cuarto Diálogo

Diálogo quinto

I. CICADA.—Dejad que vea, a fin de que por mí mismo pueda yo considerar las condiciones de estos furores, según lo que aparece explicado en el orden de esta milicia aquí descrita.

TANSILLO.—Observa cómo llevan las enseñas de sus afectos o fortunas. Dejemos de lado las consideraciones de sus nombres y vestimentas; basta con que atendamos al significado de los emblemas y a la comprensión de lo que allí está escrito, tanto a la divisa que se ha colocado como forma del cuerpo de la imagen, como al poema, que constituye las más de las veces la declaración del emblema.

CICADA.—Así procederemos. He aquí, pues, el primero, que trae un escudo dividido en cuatro colores; sobre el yelmo está pintada una llama bajo la cabeza de bronce, de cuyas aberturas escapa con gran fuerza un humoso viento. A su alrededor está escrito: «At regna senserunt tria».

TANSILLO.—Como aclaración de éste diría yo que, en virtud de la presencia de fuego que —por cuanto se ve— calienta el globo en cuyo interior está contenida el agua, sucede que este húmedo elemento —por haber sido rarificado y atenuado en virtud del calor y, como consecuencia, resuelto en vapor— requiere un espacio mucho mayor para ser contenido; de ahí que, no encontrando fácil salida, con grandísima potencia, estrépito y estrago, termina por resquebrajar el recipiente. Mas si halla lugar alguno o fácil salida por la que evaporarse pueda, sale entonces con menor violencia, poco a poco, y aventando se expande por el aire a medida que se va disolviendo en vapor. Viene sig-

nificado por esta figura el corazón del furioso, en el cual, como en yesca bien dispuesta en la que ha prendido el amoroso fuego, ha ocurrido que, de la sustancia vital, una parte centellea en fuego, otra se transforma en lacrimoso llanto que bulle en el pecho, y otra, finalmente, hecha ventosos suspiros, sale a abrazar al aire.

Por eso dice: «At regna senserunt tria». La palabra «at» supone aquí diferencia, diversidad o contrariedad; como si dijera, en cierto modo, que existe otro ser que pudiera experimentar sus mismos sentimientos, mas no los experimenta. Esto aparece muy bien explicado en las rimas siguientes, bajo la figura:

De mi gémina luz, yo, nimia tierra,
No parco manantial tiendo hacia el mar.
De aquello que mi pecho tanto oprime,
El hálito abundante recoge el viento avaro.

La llama que brota de mi corazón
Puede sin aminorar alzarse al cielo:
Con lágrimas, suspiros, con mi ardor,
Al agua, al aire, al fuego doy tributo.

Agua, aire y fuego acogen
Una parte de mí, pero mi diosa
Tan cruel e inicua se me muestra

Que ni mi llanto halla refugio junto a ella
Ni esta mi voz escucha
Ni jamás compasiva ante mi ardor se vuelve.

Aquí la doblegada materia significada por la «tierra» es la sustancia del furioso; vierte de su «gémina luz» —es decir, de los ojos— copiosas lágrimas que hacia el mar fluyen; desde el pecho envía sus grandes y múltiples suspiros hacia el inmenso aire, y el fuego de su corazón no se entibia por los surcos del aire cual pequeño destello o débil llama, no se convierte en humo ni transmigra a otro ser, sino que (nutriéndose de sustancia ajena antes que perdiendo la propia) alcanza, potente y vigoroso, la familiar esfera de su elemento.

CICADA.—He comprendido bien todo. Pasemos al siguiente.

II. TANSILLO.—Aparece a continuación dibujado uno que tiene en su escudo —igualmente dividido en cuatro colores— el yelmo, en el que se halla un sol que difunde sus rayos sobre el dorso de la tierra, con una nota que dice: «Idem semper ubique totum» [1].

CICADA.—No se me antoja fácil la interpretación.

TANSILLO.—Cuanto más excelente es el sentido, tanto menos vulgar es; lo reconoceréis como un solo y único sentido, y nada alambicado. Debéis considerar que el sol, aunque como diverso se aparezca a las diversas regiones de la tierra según las épocas y los lugares, sin embargo, con respecto al globo entero, actúa siempre y en todas partes de la misma manera, puesto que, cualquiera que sea el punto de la elíptica en que se encuentre, tiene lugar el invierno, el verano, el otoño y la primavera; y el conjunto del globo terrestre recibe en sí las mencionadas cuatro estaciones, pues nunca hace calor en una parte sin que en la otra haga frío: cuando es extrema la calor en nuestro trópico de Cáncer, intenso es el frío en el trópico de Capricornio, de manera que a una misma causa obedece el invierno en aquella parte y el verano en ésta, y la primavera y el otoño —según su posición— en aquellas regiones intermedias y templadas.

Así, hállase siempre la tierra sujeta a lluvias, vientos, calores, fríos; es más, no estaría húmeda

[1] Este emblema es comparable a uno de los de Bèze que presenta las tres esferas de la Tierra, la Luna y el Sol formando un círculo; en Bèze, el Sol es el divino ideal y el único esplendor infinito, y la Tierra es el amante constantemente sujeto a las vicisitudes de su pasión; en cuanto a la luz del Sol, es siempre eterna y actual en un lado u otro de la Tierra

aquí si no desecara en otra parte, y el sol no la calentaría de este lado si no hubiese dejado de calentarla de aquel otro.

CICADA.—Antes de que concluyas he comprendido qué es lo que queréis decir. Consideraba él que así como el sol produce siempre todos sus efectos sobre la tierra y ésta los recibe íntegros y en su totalidad, así el objeto del furioso activamente con su esplendor hace de éste un sujeto pasivo de lágrimas —que son las aguas—, de ardores —que son los incendios— y de suspiros, cuales ciertos vapores intermediarios que parten del fuego y van hacia las aguas, o parten de las aguas y van hacia el fuego.

TANSILLO.—Con largueza se explica en lo que sigue:

Cuando declina el sol por Capricornio
Enriquecen las lluvias los torrentes,
Si por el Equinoccio pasa o si retorna,
Todo postillón de Eolo se desata.

Y con un más prolijo día nos calienta
Cuando al Cáncer ardiente se remonta:
No se acuerdan mis llantos, ardores y suspiros
Con tales fríos, tormentas y calores.

Siempre igualmente envuelto en llanto,
Por intensos que sean suspiros y llamas;
Y aunque tanto me anegue y tanto inflame,

No por ello dan merma mis suspiros:
Indefinidamente yo me abraso,
Siempre a suspiros y llantos vinculado.

CICADA.—Este no deja tan claro el sentido del lema como lo hacía el precedente poema, sino que más bien lo completa o expresa su consecuencia.

TANSILLO.—Decid mejor que la figura se halla latente en la primera parte y el lema bien explicado en la segunda, estando ambos con propiedad significados en el símbolo del sol y de la tierra.

CICADA.—Pasemos al tercero.

III. TANSILLO.—El tercero lleva en el escudo un muchacho desnudo recostado en un verde prado, que apoya la cabeza sobre un brazo, con los ojos vueltos hacia el cielo, hacia ciertos edificios —estancias, torres, jardines y huertos— que se levantan sobre las nubes; hay allí un castillo de fuego construido y, en medio, una inscripción que dice: «Mutuo fulcimur» [2].

CICADA.—Y esto, ¿qué quiere decir?

TANSILLO.—Considera a este Furioso, significado por el muchacho desnudo —simple, puro y expuesto a todos los accidentes de naturaleza y fortuna—, de qué manera edifica con la fuerza de su pensamiento castillos en el aire y, entre otras cosas, una torre cuyo arquitecto es el amor, la materia el amoroso fuego y él mismo quien la construye. «Mutuo fulcimur» —dice—: es decir, yo os edifico y sostengo allí con el pensamiento, y vosotros me mantenéis aquí con la esperanza; vosotros no tendríais vida si no fuese por la imaginación y el pensamiento con que os formo y sostengo, y yo sin vida me hallaría si no fuese por el alivio y refrigerio que por vuestro medio recibo.

CICADA.—Cierto es que no hay cosa tan vana y tan quimérica fantasía que, para un corazón furioso, no sea medicina más real y verdadera que cualquier hierba, aceite u otra especie cualquiera que la naturaleza produzca.

TANSILLO.—Más pueden hacer los magos por medio de la fe que los médicos por la vía de la verdad; y en las más graves enfermedades, mayor provecho hallan los enfermos en creer lo que dicen aquéllos que en comprender cuanto éstos hacen [3]. Leamos ahora los versos:

---

[2] Parece estar basado en un emblema de Alciati que presenta un niño desnudo sobre un delfín tocando la lira, y un castillo al fondo; en Alciati no tiene divisa, pero en algunas ediciones se asociaba al joven amante que lucha por su pasión

[3] Acerca de la eficacia de la fe, véase *Sigillus* p. 183-4

Sobre las nubes, en el paraje ilustre,
Cuando a veces me abraso delirante,
Para dar a mi espíritu alivio y escape,
En el aire edifico de mi fuego un castillo.

Si mi fatal destino un poco se doblega,
Porque la gracia soberana hacia la llama
En que agonizo vuelva sin ira su mirada,
Feliz será mi pena y mi morir.

Ella, de tus lazos y llamas,
Oh, niño, que a hombres y dioses
Aprisionan y hacen suspirar

No siente el ardor ni las trabas prueba;
Mas podrás introducirte, Amor,
Si la piedad te guía y mi dolor desvelas.

CICADA.—Muestra en este poema que aquello que alimenta su fantasía y conforta su espíritu es que (hallándose él tan falto de ánimo para explicarse y dar a conocer su pena y cuán profundamente sujeto se halla a tal martirio) si ocurriese que el severo y rebelde destino se doblegase un poco (dignándose al fin serenarle el ceño) haciendo que, sin cólera ni desdén, se le manifestase el objeto supremo, no concebiría dicha ni vida de felicidad mayor que la dicha que entonces hallaría en su pena y la felicidad que en su muerte encontraría.

TANSILLO.—Y con esto viene a declarar al Amor que el medio por el cual podría tener acceso a ese corazón no es el medio ordinario de las armas con las cuales suele cautivar a hombres y dioses, sino únicamente mostrándole su fogoso corazón y torturado espíritu, pues sólo a su vista podrá la compasión abrirle paso e introducirle en tan difícil morada

IV. CICADA.—¿Qué significa esta mosca que vuela en torno a la llama, casi a punto de abrasarse, y qué quiere decir este lema: «Hostis non hostis»?

TANSILLO.—No es muy difícil advertir el sentido de la mariposa que, seducida por el encanto del resplandor, precipítase, inocente y amistosa, hacia las mortíferas llamas: de ahí «hostis», que alude al efecto del fuego, y «non hostis», que dice el afecto de la mosca. «Hostis», la mosca, pasivamente; «non hostis», activamente. «Hostis», la llama, por el ardor; «non hostis» por el resplandor.

CICADA.—¿Y qué es lo que está escrito en la tablilla?

TANSILLO.—

Nunca llegue de amor a lamentarme,
Yo que sin él no quiero ser feliz [4].
Aun si es bien cierto que por él yo peno y sufro,
Cuanto él me reserva, no quiero no querer.

Sea oscuro o claro el cielo, ardiente o frío,
Siempre uno seré para el único fénix:
Mal deshacer podría otro destino o suerte
Un nudo que no puede desatar la muerte.

Al corazón, al espíritu, al alma,
No hay placer, o libertad, o vida,
Que tanto halague, alegre y sea grato,

Que más dulce sea, suave y excelente,
Que el tormento, que el yugo y que la muerte
Que tengo por natura, voluntad y suerte.

Aquí muéstrase por la figura la similitud que existe entre el furioso y la mariposa prendada por la luz; en los cármenes, sin embargo, muestra más bien su diferencia y desemejanza, puesto que se cree comúnmente que si esa mosca previese su ruina huiría entonces de la luz con tanto afán como ahora la busca, teniendo por gran mal el disolverse en ese fuego enemigo perdiendo el propio ser. Este, por el contrario, complácese tanto en desvanecerse entre las llamas del amoroso ardor como en contemplar absorto la belleza de ese raro resplandor, bajo cuya tiranía —por incli-

[4] Véase I, II, p. 52.

nación natural, voluntaria elección y disposición del destino— sufre, sirve y muere, más alegre, resuelto y gallardo que ante cualquier otro placer que a su corazón se ofreciera, libertad que se concediera a su espíritu o vida que en su alma renaciera.

CICADA.—Dime, ¿por qué dice «Siempre uno seré»?

TANSILLO.—Porque le parece digno dar cuenta de su constancia, dado que el sabio no muda con la luna [5], mientras el necio cambia como ella. Así pues, él es uno e inmutable como el único fénix.

V. CICADA.—Bien, mas ¿qué significa esa rama de palmera, alrededor de la cual puede leerse el lema «Caesar adest»? [6]

TANSILLO.—Sin mucho discurrir, todo podrá entenderse a través de lo escrito en la tablilla:

Triunfador invicto de Farsalia,
Casi abatidos están ya tus guerreros;
Mas al verte, intrépidos de nuevo en la batalla,
Se irguieron, venciendo a sus altivos enemigos.

Tal mi bien, que al bien del cielo iguala;
Con sólo mostrarse a mis pensares,
Que sofocados estaban por el alma airada,
Más poderosos los vuelve que el amor.

Con sola su presencia
O su recuerdo, tanto los reanima
Que con potencia y potestad divina

Rinden toda enemiga violencia,
Gobiérname ella en paz,
Y no suprime la traba ni la llama.

[5] *Eclesiástico*, 27, 12: «el hombre sabio se mantiene en la sabiduría como el sol: mas el necio se muda como la luna.»

[6] Emblema inspirado en uno de los de Giovio que describe también una rama de palmera al final de la cual hay un pequeño mármol atado, y que lleva el *motto* «Inclinata resurgit», expresando el poder del reino del Duque de Urbino, que había declinado

A veces, las potencias inferiores del alma, cual un vigoroso ejército enemigo que se hallara en patria propia, práctico, experto y aguerrido, álzanse contra el extranjero adversario que desde las cumbres de la inteligencia desciende para dominar a los pueblos de los valles y llanuras palustres. Allí, acosado por el enemigo, da el invasor en perderse por entre arriscados precipicios, y perdiérase completamente si no fuese por cierta conversión al resplandor de la especie inteligible mediante el acto de la contemplación, que le eleva de los grados inferiores a los superiores.

CICADA.—¿Qué grados son esos?

TANSILLO.—Son los grados de contemplación como los grados de la luz, la cual es nula en las tinieblas y mínimamente se halla en la sombra; se advierte mejor en los colores según su orden desde un contrario, el negro, hasta otro, que es el blanco; más eficazmente se halla en el resplandor difundido en los cuerpos tersos y transparentes —como en un espejo o en la luna— y con mayor viveza en los rayos difundidos por el sol; y excelsa y principalmente en el sol mismo. Estando, por tanto, así ordenadas las potencias aprehensivas y afectivas de tal manera que la más cercana consiguiente tiene afinidad con la más cercana antecedente y fortaleciéndose cada una —por la conversión de aquella que le atrae hacia lo alto— contra la inferior que la deprime (así la razón, gracias a la conversión al intelecto, no es ya seducida o vencida por el conocimiento, la aprehensión y el afecto sensibles, sino que más bien viene a domeñar y a corregir a éstos según la ley de aquél), ocurre que cuando el apetito racional se halla en oposición con la concupiscencia sensual, si se ofrece a la vista del primero —por acto de conversión— la luz intelectual, viene a recobrar la audacia perdida, a vigorizar sus nervios, amedrentando y derrotando a los enemigos.

CICADA.—¿De qué manera consideráis que tenga lugar tal conversión?

TANSILLO.—A través de tres preparaciones que el contemplativo Plotino señala en el libro «De la belleza inteligible» [7], de las cuales es la primera el propósito de conformarse a la similitud divina, apartando la vista de cosas que están por debajo de la propia perfección y que son comunes a las especies iguales e inferiores; consiste la segunda en aplicarse con toda intención y atención a las especies superiores; la tercera, en someter a Dios toda voluntad y afecto, pues de todo esto se desprenderá sin duda la influencia divina, presente por doquier y presta a penetrar en aquel que hacia ella se vuelve con el acto del intelecto y abiertamente se le ofrece con el afecto de la voluntad.

CICADA.—Así pues, ¿no es de la belleza corporal de la que éste se halla prendado?

TANSILLO.—Ciertamente no; esa no es belleza constante y verdadera, y no puede, por tanto, ser causa de verdadero y constante amor. La belleza que se ve en los cuerpos es una cosa accidental y umbrátil, semejante a otras cosas que son engullidas, alteradas y deterioradas por la mutación del sujeto, el cual a menudo pasa de ser bello a ser feo sin que alteración alguna se produzca en el alma. La razón, pues, aprehende una belleza más verdadera por conversión hacia aquello que da al cuerpo su belleza y lo forma bello, que no es sino el alma que así lo ha forjado y configurado [8]. A continuación, el intelecto se eleva más y comprende bien que el alma es incomparablemente bella, por encima de la belleza que puede darse en los cuerpos; no se persuade, sin embargo, de que sea bella de por sí, esencialmente, puesto que en tal caso no tendría lugar esa diferencia que se observa en el género de las almas, siendo las unas más sabias, amables y bellas, y las otras necias, odiosas y feas.

Es necesario, por tanto, elevarse hacia ese intelecto superior que de por sí es bello y de por sí bueno. Éste es aquel único y supremo capitán que, solo, preséntase a la vista de los pensamientos militantes, los ilustra, les enardece, les da nuevas fuerzas y les asegura la victoria por el desprecio de cualquier otra belleza y el repudio de cualquier otro bien. Tal es, pues, la presencia que hace superar toda dificultad y vencer toda violencia.

CICADA.—Todo lo entiendo. Mas, ¿qué quiere decir: «Gobiérname ella en paz y no suprime la traba ni la llama»?

TANSILLO.—Considera y prueba él que cualquier clase de amor, cuanto mayor es su imperio y más cierto su dominio, en mayor medida hace sentir lazos más estrechos, más pesado yugo y más ardientes llamas. Al contrario que el común de los príncipes y tiranos, que hacen mayor uso de fuerza y opresión allí donde ven que su imperio es menor.

CICADA.—Continúa.

---

[7] Plot., *En.* V, 8.

[8] Obrando desde dentro, el alma informa al cuerpo. Es interesante señalar el elemento averroísta en lo que se refiere a esta teoría de las formas inherentes en la materia; mientras que en Avicena —que representa un aristotelismo neoplatonizado a través de Plotino y de la *Theologia Aristotelis* (atribuida a Aristóteles, pero en realidad compendio de las *Eneadas* IV, V y VI)— el intelecto agente es el *dator formarum*, da las formas a la materia, que no las tiene en sí, Averroes —en su campaña de restauración del aristotelismo frente a Avicena— concibe el intelecto agente como actualizador de las formas, que ya están potencialmente presentes en la materia, restableciendo así el intento aristotélico de no ontologizar las formas; es el tema bruniano del *artista interior* en el *De la Causa*: el alma absorbida por la materia, inherente a ella, con las consecuencias que esto supone en la dirección de la uniformización ontológica y de la teoría del conocimiento. «Por nosotros es llamada artífice interno, porque forma la materia y la figura desde dentro (...)» (p. 233).

VI. TANSILLO.—Veo después descrita la imagen de un fénix volador [9] hacia el cual se vuelve un muchacho que arde entre las llamas, con el lema «Fata obstant». Mas leamos la tablilla a fin de que mejor se entienda:

Ave única del sol, donoso fénix,
Que al mundo igualas en tus años,
En la Arabia feliz apurados.
Tú eres quien fuiste, yo soy el que no fui.

Yo muero infeliz en amoroso fuego,
A ti con sus rayos te resucita el sol.
Tú ardes en uno, yo en todo lugar;
Yo poseo el fuego de Cupido, tú el de Febo;

Seguros términos tienes
De larga vida; breve es la mía,
Pues pronto el fin por mil desdichas se me ofrece.

Ignoro cuanto viviera y viviré;
Guíame un ciego destino,
Mientras tú cierto tienes el retorno a la luz.

Dedúcese del sentido de los versos que la figura representa la antítesis de los destinos del fénix y del Furioso, y que el lema «fata obstant» no quiere significar que los hados sean contrarios al muchacho o al fénix, o bien a ambos, sino que no son iguales, sino diversos y opuestos los decretos fatales del uno y los del otro. Porque el fénix es lo que fue, habida cuenta que la misma materia renuévase por el fuego y vuelve a ser cuerpo de fénix informado por un mismo espíritu y una

[9] Es una figura muy común en la tradición emblemática; en Bruno, representa el intelecto agente, que influye inmediatamente sobre todos los individuos de la especie humana. Este, como el emblema tercero de II, i (*Necque simile, nec par*), podría estar inspirado en un emblema de Bèze, aunque en realidad el simbolismo del Fénix había hecho desde la Antigüedad una gran fortuna a causa de la relación establecida entre la continuidad de su muerte y su resurrección y el tema, tan caro a los antiguos, de la *renovatio temporum*.

misma alma; el Furioso, en cambio, es lo que no fue, puesto que, ahora sujeto humano, perteneció primero a cualquier otra especie considerablemente diversa. De suerte que se sabe lo que fue el fénix y lo que será; pero este sujeto no puede volver a investirse de la misma o similar forma natural sino al cabo de muchas e inciertas metamorfosis. Además, el fénix cambia, en presencia del sol, la muerte en vida, mientras éste, en presencia del amor, cambia la vida en muerte. Más aún: el ave enciende el fuego sobre el aromático altar, y el otro lo halla en sí y consigo lo lleva allá donde va. El primero tiene ciertos los términos de una larga vida, pero el segundo —por infinitas vicisitudes de tiempo e innumerables circunstancias— tiene de breve vida inciertos los términos. Entrégase aquél al fuego con certidumbre, éste con la duda de volver a ver el sol.

CICADA.—¿Qué suponéis que pueda esto significar?

TANSILLO.—La diferencia existente entre el intelecto inferior (llamado por lo común intelecto de potencia, o posible, o paciente), que es incierto, diverso y multiforme, y el intelecto superior, acaso eso que los peripatéticos consideran la ínfima inteligencia, que influye inmediatamente sobre todos los individuos de la humana especie y que es llamado intelecto agente y actuante [10]. Este intelecto, único para la especie humana y cuya influencia se ejerce sobre todo individuo, es como la luna, que no cambia de especie y que se renueva siempre por la conversión hacia el sol, primera y universal inteligencia; pero el intelecto humano individual y múltiple atiende, como los ojos, a innumerables y

[10] Bruno se refiere a la doctrina aristotélica (*De Anima*, III, 4 y 5) del intelecto agente y paciente, tal como había sido interpretada por Averroes: el intelecto agente, único para todos los seres humanos, se asocia a la luna como a la inteligencia motriz de la más baja entre las esferas celestes.

diversísimos objetos, de manera que se informa por grados infinitos, según las infinitas formas naturales. De ello resulta que este intelecto particular sea furioso, peregrino e incierto, mientras el universal es reposado, estable y seguro, tanto en lo que se refiere al apetito como a la aprehensión. Así pues (como fácilmente puedes descifrar por ti mismo), viene significada por la figura, de un lado, la naturaleza de la aprehensión y del apetito vario, móvil, inconstante e incierto de los sentidos, y, por otra parte, el concepto y apetito definidos, firmes y estables de la inteligencia; y asimismo la diferencia entre el amor sensual —que no tiene certeza ni discernimiento de objetos— y el amor intelectivo, que no mira más que a un solo y seguro objeto, al cual vuelve sus ojos y merced al cual se ilumina su pensamiento, se enciende su afecto, inflamado, alumbrado y mantenido en su estado en unidad e identidad.

VII. CICADA.—Mas, ¿qué pretende significar esa imagen del sol con un círculo dentro y otro fuera, y con el lema «Circuit»? [11]

TANSILLO.—Ciertamente, yo nunca habría comprendido el sentido de esta figura si no lo hubiera oído de labios del propio autor. Es menester saber que este «Circuit» se refiere al movimiento que hace el sol siguiendo ese doble círculo, trazado el uno dentro y el otro fuera para significar cómo ese movimiento a un tiempo se hace y es hecho, de suerte que el sol se encuentra siempre en todos los puntos del círculo, pues si en un instante se mueve, síguese que simultáneamente se mueve y es movido, estando presente en todos los puntos de

[11] Parece estar basado en un emblema de Bèze que presenta tres círculos concéntricos representando la Tierra, la Luna y el Sol, simbólicamente Cristo (el círculo del sol) y el hombre sin fe (la Tierra), tan lejano de Cristo que olvida que la muerte le pondrá cara a cara con la divinidad.

la circunferencia en la misma medida y conjugándose así en uno movimiento y reposo.

CICADA.—Esto he comprendido en los diálogos de «Del infinito universo y mundos innumerables», allí donde se declara que la divina sabiduría es la suprema movilidad —como dijera Salomón [12]— y que es a un tiempo completamente estable, como ha sido dicho y comprendido por todos aquellos que están dotados de entendimiento. Mas continúa dándome cuenta de la intención.

TANSILLO.—Intenta decir que su sol no es como éste que —según la opinión común— circunda la tierra con su movimiento diurno en veinticuatro horas y en doce meses con su movimiento planetario, por el cual se distinguen las cuatro estaciones del año, según las regiones que ocupa en los cuatro puntos cardinales del zodíaco; por el contrario es tal que, siendo la eternidad misma y estando por consiguiente en completa posesión de todo, juntamente comprende el invierno, la primavera, el verano y el otoño, juntamente el día y la noche, porque él es todo, para todos y en todo punto y lugar.

CICADA.—Aplicad ahora cuanto decís a la figura.

TANSILLO.—Aquí, no siendo posible dibujar el sol todo entero en todos los puntos del círculo, se han trazado dos círculos: uno que lo comprende desde fuera para significar que en él se mueve; otro, al cual a su vez comprende, para mostrar que es movido por él.

CICADA.—No se me antoja esta demostración muy clara ni apropiada.

TANSILLO.—Basta con que sea la más clara y apropiada que él haya podido hacer. Si os consideráis vos capaz de hallar una mejor, se os da

[12] *Sabiduría*, 7, 24: «Porque la sabiduría es más ágil que todas las cosas movibles, alcanza a todas partes a causa de su fuerza.» Véase también *Del Infinito*, pp. 389-391.

autoridad para quitar la una y poner la otra, pues ésta ha sido puesta aquí a fin de que el alma no permaneciera sin cuerpo.

CICADA.—¿Qué decís de ese «Circuit»?

TANSILLO.—Este lema adquiere todo su sentido representando la cosa en la medida en que ésta puede ser representada, puesto que significa que el sol circunda y que es circundado; es decir, el movimiento presente y perfecto.

CICADA.—Muy bien. Así pues, esos círculos, que tan deficientemente expresan la coincidencia de movimiento y reposo, podemos decir que han sido aquí colocados únicamente para significar el movimiento circular, de modo que me considero satisfecho del objeto y de la forma del emblema heroico. Veamos ahora los versos:

Sol que lanzas templados rayos desde Tauro,
Que todo desde Leo maduras y caldeas,
Que cuando desde Escorpión punzante alumbras
No poco abandonas de tu ardiente vigor.

Bajo el signo del fiero Deucalión consumes
Todo con el frío, y aquello que es húmedo endureces.
En primavera, estío, otoño e invierno eternamente
Me caldeas, enciendes, me quemas y me inflamas.

Es mi deseo tan ardiente
Que fácilmente me enciendo al remirar
Ese alto objeto, por el que tanto ardiendo

Hace mi llama centellear los astros.
No tienen los años un momento
Que mis sordos afanes va cambiar.

Advierte cómo aquí las cuatro estaciones del año son representadas, no por cuatro signos móviles (cuales son Aries, Cáncer, Libra y Capricornio) sino por los cuatro que son llamados fijos (es decir, Tauro, Leo, Escorpión y Acuario), a fin de significar la perfección, estabilidad y vehemencia de esas cuatro estaciones. Observa después cómo, en virtud de esos apóstrofes que se hallan en el

octavo verso, se puede leer «me caldeo, enciendo, me quemo y me inflamo»; o bien «caldeas, enciendes, quemas, inflamas»; o incluso, «caldea, enciende, quema, inflama» [13]. Debes considerar, además, que éstos no son cuatro términos sinónimos, sino diversos, significando los diferentes grados de los efectos del fuego, el cual, en primer lugar caldea, en segundo lugar enciende, quema después y finalmente inflama o enllama aquello que había caldeado, encendido o quemado: de la misma manera se señalan en el Furioso el deseo, la atención, el celo y el afecto, los cuales en ningún momento siente variar.

CICADA.—¿Por qué los califica de afanes?

TANSILLO.—Porque su objeto —la luz divina— es en esta vida más objeto de trabajoso anhelo que de serena fruición; pues es nuestra mente vuelta hacia ella como los ojos del ave nocturna en presencia del sol.

CICADA.—Pasa, pues a partir de lo dicho puedo ya comprender todo.

VIII. TANSILLO.—El escudo siguiente tiene pintada un luna llena con el lema «Talis mihi semper et astro». Quiere expresar que para el astro —es decir, para el sol—, y para él mismo es siempre tal y como aquí se muestra, plena y brillante, en la entera circunferencia de su círculo; a fin de que mejor lo entiendas, quiero que oigas cuanto está escrito en la tablilla:

Luna inconstante, luna cambiante, tú
Que con cuernos ya plenos, ya vacíos, emerges,
Que con disco ya oscuro, ya brillante, te remontas,
Ya la Borea y los torrenciales flancos de Rifeo

[13] Este hecho se explica porque, en el original, las elipsis pueden ser expresión de la primera o tercera persona de indicativo, o de la segunda del imperativo: «Mi scald' accend' ard' avvamp' in eterno.»

Iluminas, ya por las familiares pendientes desciendes
A esclarecer el Austro y de Libia los confines.
Mi luna, para continua pena mía,
Por siempre está inmóvil y por siempre plena.

Tal es la estrella mía
Que siempre se me niega y no se rinde,
Y siempre tanto abrasa y tanto esplende,

Siempre tan cruel y siempre tan hermosa,
Ese mi noble rostro
Siempre igual me atormenta y me deleita.

Paréceme que quiera decir que su inteligencia particular es siempre así con respecto a la inteligencia universal; es decir, eternamente iluminada por ella en todo su hemisferio, aunque para las potencias inferiores, y según los efectos de sus actos, parezca ya oscura, ya más o menos iluminada. O acaso quiera expresar que su intelecto especulativo (que siempre e invariablemente está en acto) hállase en todo momento vuelto y atraído hacia la inteligencia humana, significada por la luna, pues de la misma manera que ésta es llamada ínfima entre todos los astros y se halla más cercana a nosotros, así la inteligencia iluminadora de todos nosotros (en el estado en que nos hallamos) es la última jerarquía de las inteligencias, como señalan Averroes y otros peripatéticos más sutiles. Esa inteligencia, ante el intelecto en potencia, ora parece ponerse —cuando no se manifiesta en acto alguno—, ora se muestra como surgiendo del valle, es decir, como surgiendo del fondo del hemisferio oculto; ya se muestra vacía, ya llena, según que dé más o menos luz inteligible; ora es su «disco oscuro, ora luminoso», según que dispense únicamente sombra, similitud y vestigio o, por el contrario, derrame su luz más y más directamente: ya declina en el Austro, ya asciende en el Boreas; es decir, ya se aleja más y más de nosotros, ya se nos acerca. Pero el intelecto en acto, con su incesante pena (pues no es natural ni de la humana condición el hallarse así manipulado,

combatido, incitado, solicitado, distraído y como lacerado por las potencias inferiores), ve siempre su objeto inmóvil, fijo y constante, siempre en su plenitud y en el mismo esplendor de belleza. Así, siempre «se le niega» en la medida en que no se le concede, y siempre se le «rinde», en la medida en que se le concede. Siempre le «abrasa tanto» en el afecto, como siempre «esplende» en su pensamiento; «es siempre tan cruel» al hurtársele, en la medida en que se le hurta, como es siempre «tan hermoso» al comunicarse, en la medida en que se le hace presente. Siempre «le atormenta» porque se halla espacialmente separado de él, y siempre le «deleita» porque a él se halla unido por el afecto.

CICADA.—Aplicad pues el razonamiento al lema.

TANSILLO.—Pues bien, dice «Talis mihi semper»; es decir, en razón de la constante aplicación de mi intelecto, memoria y voluntad (pues no quiero recordar, comprender ni desear otra cosa), ella es siempre la misma para mí y, en la medida en que puedo comprenderla, enteramente presente; y no se me oscurece por falta de atención, pues no hay pensamiento que me distraiga de aquella luz, ni necesidad de la naturaleza que me obligue a faltar en atención. «Talis mihi semper» también en cuanto a ella, pues es invariable en sustancia, virtud, belleza y eficacia con respecto a todo aquello que a su vez se manifiesta constante e invariable para con ella. Dice a continuación «ut astro», pues ante el sol que le ilumina es también siempre invariablemente luminosa, dado que ella está siempre de la misma manera vuelta hacia él y que él difunde siempre análogamente sus rayos: al igual que, físicamente, esta luna que con los ojos vemos, aunque desde la tierra aparezca ya tenebrosa, ya brillante, ya más o menos iluminada o iluminante, siempre, sin embargo, se halla igualmente alumbrada por el sol —pues siempre recibe los rayos de éste, al menos en el dorso de su entero hemisferio—, así mismo hállase siempre

esta tierra igualmente iluminada en la entera superficie de su hemisferio, aun cuando a las veces con disparidad envíe, desde su acuosa superficie, su resplandor a la luna (que por una tierra tenemos, cual tantos innumerables astros) como ocurre que la luna lo haga hacia la tierra, dada la vicisitud que en ambas se verifica de hallarse ora la una, ora la otra, más cercana al sol.

CICADA.—¿A qué se debe que esta inteligencia sea significada por la luna brillando en todo su hemisferio?

TANSILLO.—Todas las inteligencias son significadas por la luna, en tanto que participan del acto y de la potencia; es decir, en tanto que tienen la luz materialmente y por participación, recibiéndola de otro: quiero decir que no son luces por sí mismas y por su naturaleza, sino por la atención del sol, que es la inteligencia primera, luz absoluta y pura como es absoluto y puro acto.

CICADA.—Así pues, ¿todas las cosas que son dependientes, que no son acto primero y causa primera, están como compuestas de luz y tinieblas, de materia y de forma, de potencia y acto?

TANSILLO.—Así es. Además, nuestra alma, en toda su sustancia, es significada por la luna, que resplandece por el hemisferio de las potencias superiores, por el cual se halla vuelta hacia la luz del mundo inteligible, siendo oscura en las potencias inferiores, por cuya parte hállase ocupada en el gobierno de la materia.

IX. CICADA.—Creo que a cuanto hemos dicho venga a manera de consecuencia y símbolo el emblema que veo en el siguiente escudo, en el cual adviértese una rugosa y enramada encina bien afianzada, contra la cual sopla el viento, y tiene en torno el lema «Ut robori robur» [14]. A continuación se inserta la tablilla, que dice así:

[14] Se basa en un emblema de Alciati —«Firmissima convelli

Vetusta encina, que tu ramaje esparces
Al aire, y en tierra afianzas tus raíces.
Ni temblores de tierra ni los potentes soplos
Que desde el áspero Aquilón desata el cielo,

Ni cuanto pueda el hórrido invierno enviar,
Del lugar en que te alzas, te arranca.
Muestras de mi fe retrato cierto,
Siempre insensible a externos accidentes.

Este terreno tuyo
Por siempre tú lo abrazas, cultivas y comprendes,
Y por sus vísceras propagas

Raíces gratas al seno generoso.
En un solo objeto tengo yo fijados
Espíritu, sentido e intelecto.

TANSILLO.—Claro es el lema: se jacta el Furioso de tener tanta fuerza y robustez como el roble; y como aquel otro, de ser siempre uno e inmutable con respecto al único fénix y, como el inmediatamente precedente, de conformarse a esa luna que tanto resplandece siempre y es siempre tan hermosa; e incluso de no asemejarse a esas antípodas situadas entre nuestro globo y el sol en tanto que es cambiante a nuestros ojos, sino en tanto que recibe siempre en igual medida el resplandor solar en sí misma, de modo que permanece constante y firme contra los Aquilones y los tempestuosos inviernos, unida como está inquebrantablemente a su astro, en el cual se ha arraigado con el afecto y la intención, como la referida planta tiene sus raíces entreveradas con las venas de la tierra.

CICADA.—Más estimo yo una tranquilidad libre de toda molestia que el hallarse en la circunstancia de tan gran resistencia.

TANSILLO.—Hay una sentencia de los epicúreos que, de ser bien comprendida, no será juzgada tan

non posse»— que muestra prácticamente el mismo dibujo, aunque en su caso alude simplemente a la necesidad de concordia, y es también una alabanza a Carlos V.

profana como la estiman los ignorantes, habida cuenta que ella no desmiente que cuanto yo he dicho sea virtud, ni obsta en modo alguno a la perfección de la constancia, antes bien viene a complementar esa perfección que considera el vulgo, pues no considera Epicuro verdadera y cumplida virtud de fortaleza y constancia aquella que siente las incomodidades y las soporta, sino aquella que sin siquiera sentirlas las sobrelleva [15]; y no estima cumplido amor divino y heroico aquel que siente el aguijón, el freno, el remordimiento, o la pena causada por otro amor, sino aquel que no tiene en absoluto sentimiento de otros afectos, habiendo alcanzado tan alto grado de placer que no hay desplacer capaz de desviarlo o hacerle tropezar en modo alguno. Y esto es tocar la suma beatitud en este estado: gozar de la voluptuosidad y no tener sentido del dolor.

CICADA.—No interpreta así la opinión vulgar a Epicuro.

TANSILLO.—Porque no leen sus libros, ni a quienes sin envidiosa malevolencia refieren sus doctrinas, al contrario de cuanto hacen aquellos que leen acerca del curso de su vida y de las circunstancias de su muerte, cuando dictara estas palabras como exordio de su testamento: «Estando en el último y más dichoso día de nuestra vida, hemos ordenado lo siguiente con serenidad, salud y tranquilidad de alma; pues, aun si un grandísimo dolor de piedra nos atormentase, ese tormento sería todo él absorbido por el placer de nuestras invenciones y la consideración de nuestro fin» [16]. Y es cosa sabida que el comer, beber, reposarse y engendrar no le causaba mayor felicidad que dolor; hallaba aquella en no sentir hambre, ni sed, ni fatiga, ni apetito libidinoso. Considera pues, según esto, cuál es a nuestro juicio la perfección de la constancia, que consiste, no ya en el hecho de que el árbol no se quiebre, resquebraje o doblegue, sino en el hecho de que ni aun se mueva; a semejanza de éste tiene el furioso inamovibles espíritu, sentido e intelecto, pues ya los ataques de las tempestades no le conmueven.

[15] La ataraxia epicúrea forma parte de las virtudes o características que el héroe bruniano debe reunir.

[16] Carta de Epicuro a Idomeneo, en *Diógenes Laercio*, X, 22, de la que Bruno ha realizado una traducción libre.

CICADA.—¿Pretendéis, pues, que sea cosa deseable el soportar tormentos porque es lo propio de los fuertes?

TANSILLO.—Lo que llamáis «soportar» es parte de la constancia, mas no la entera virtud; ésta sería lo que yo llamo «fuertemente soportar» y que Epicuro llamara no sentir. Tal privación de sentimiento resulta del haber sido completamente absorbido por el celo en la virtud, verdadero bien y felicidad. De esta manera fue Régulo insensible al tonel, Lucrecia al puñal, Sócrates al veneno, Anaxarco al mortero, Escévola al fuego, Cocles a la vorágine y otros virtuosos a tantas otras cosas, instrumentos de las más crueles torturas y que inspiran horror al común de las gentes y a los pusilánimes.

CICADA.—Continuad, pues.

X. TANSILLO.—Mira, este otro tiene la imagen de un yunque y un martillo, con el lema «Ab Aetna» alrededor. Mas leamos antes de examinarlo las estancias, en las que se introduce la prosopopeya de Vulcano:

No volveré ya a mi monte siciliano,
Donde los rayos de Júpiter templas;
Aquí permanezco, oh tosco Vulcano,
Aquí donde mas soberbio gigante se rebela,

Que en vano contra el cielo se inflama y enoja,
Nuevos ardides y pruebas intentando
Hallo aquí, Mongibello [17], mejor forjador,
Mejor la fragua, el yunque y el martillo.

[17] *Mongibello* designa al volcán *Etna*.

Aquí donde exhala suspiros un pecho
Que avivan cual fuelles el horno,
Donde el alma se expone a los asaltos

De tan largas torturas y martirios,
Y derrama esa armonía
Que divulga tan cruel y áspero tormento.

Muéstranse aquí las penas y aflicciones inherentes al amor, sobretodo al amor vulgar, que no es otra cosa que la fragua de Vulcano, ese forjador de los rayos de Júpiter que atormentan a las almas culpables. Pues el amor desordenado lleva dentro de sí el principio de su pena, siendo así que Dios se halla cercano, con nosotros, en nuestro interior. Se encuentra en nosotros cierta sagrada mente e inteligencia, servida por un afecto propio, su justiciero, el cual, aun cuando no sea más que por el remordimiento de una cierta sindéresis, flagela a modo de rígido martillo al espíritu prevaricador. Esa inteligencia observa nuestras acciones y afectos y así como es tratada por nosotros hace que seamos nosotros tratados por ella. En todos los amantes, digo, existe este forjador Vulcano: como no hay hombre que no tenga a Dios en sí, no hay amante que no tenga en sí a este dios. Ciertamente, en todos está Dios, pero qué dios habita en cada uno no se sabe tan fácilmente; y aunque es posible examinar y aclarar en algo la cuestión, nada hay —creo yo— que pueda esclarecerla sino el amor, siendo lo que impulsa los remos, hincha las velas y gobierna este compuesto en que consistimos, afectándolo para bien o para mal.

Digo afectándolo para bien o para mal en cuanto a lo que ejecuta en el orden de los actos y la contemplación; pues, por lo demás, todos los amantes tienen comunes aflicciones: al igual que, siendo toda cosa mixta, no hay bien alguno bajo el intelecto y el afecto al cual no se encuentre el mal unido u opuesto, como nada hay verdadero a

lo que no se halle unido y opuesto lo falso, de la misma manera no existe amor sin temor, cuidados, celos, rencor y otras pasiones que proceden de un contrario que nos perturba, mientras que el otro contrario nos contenta. Igualmente, ganada el alma por el deseo de recobrar su natural belleza, se afana en purgarse, sanarse, reformarse; y por eso hace uso del fuego, porque, siendo como oro mezclado a la tierra e informe, quiere con cierto rigor liberarse de impurezas, lo cual tiene lugar cuando el intelecto, verdadero forjador de Júpiter, interviene, ejecutando allí los actos de las potencias intelectivas.

CICADA.—Paréceme que a esto se refiera aquel pasaje del Banquete platónico en el que se dice que el Amor ha heredado de su madre Penia el ser mísero, delgado, pálido, descalzo, abatido, sin lecho y sin techo [18], circunstancias por las cuales se significa el tormento que padece el alma zarandeada por contrarios afectos.

TANSILLO.—Así es, porque el espíritu afectado de tal furor es distraído por profundos pensamientos, martilleado por urgentes cuidados, abrasado por fervientes deseos, solicitado por ocasiones sin número; de ahí que, hallándose el alma en suspenso, viene necesariamente a ser menos diligente y aplicada en el gobierno del cuerpo por los actos de la potencia vegetativa. En consecuencia encuéntrase macilento, mal nutrido, extenuado, falto de sangre, invadido de melancólicos humores, los cuales, cuando no son instrumentos del alma disciplinada o de un espíritu claro y lúcido, conducen a insania, estulticia y bestial furor, o cuando menos a un cierto descuido de sí mismo y menosprecio del propio ser, que Platón significa por la figura de los pies descalzos. Se abate el amor y vuela como a ras de tierra cuando se apega a cosas bajas; vuela alto cuando se empeña en más

[18] Platón, *Banquete*, 203 d.

generosas empresas. Diremos en conclusión y a este respecto que, sea cual sea el amor, es siempre zarandeado y atormentado, de suerte que no puede dejar de ser materia para la fragua de Vulcano; pues siendo el alma cosa divina y por naturaleza no sierva, mas señora de la materia corporal, da en sentirse conturbada incluso aunque sirva voluntariamente al cuerpo, donde no encuentra cosa que la contente. Y, aunque fijamente atendiendo a la cosa amada, no puede evitar verse con frecuencia agitada y fluctuar entre soplos de esperanza, temores, dudas, celos, cargos de conciencia, remordimientos, obstinaciones, arrepentimientos y otros verdugos que representan los fuelles, carbones, yunques, martillos, tenazas y demás instrumentos que se hallan en el taller de este sórdido e inmundo consorte de Venus.

CICADA.—Bastante se ha dicho ya a este propósito. Veamos, si os place, qué sigue a continuación.

XI. TANSILLO.—Hay aquí una manzana de oro muy ricamente esmaltada con las especies más diversas y preciosas; y tiene en torno el lema, que dice: «Pulchriori detur» [19].

CICADA.—La alusión al episodio de las tres diosas que se sometieron al juicio de Paris es muy común; pero léanse los versos, porque más precisamente nos sitúen en grado de comprender la intención del presente Furioso.

TANSILLO.—

Venus, del tercer cielo diosa y madre
Del ciego arquero de todos domador;
Hija la otra de la jovial frente,
Y Juno, de Júpiter altiva esposa,

[19] Se inspira probablemente en otro emblema de los de Alciati, que presenta un árbol con abundante fruto en primavera, con el *motto* «In momentaneam felicitatem».

Al troyano pastor invocan, que decida
Y ofrezca el fruto de oro a la más bella.
Si mi diosa al parangón se presta,
No será para Venus, Juno o Palas.

Por la belleza corporal seduce
La cipria diosa, Minerva por su ingenio,
Y la hija de Saturno por ese digno

Noble esplendor que al Tonante aplaca.
Mas cuanto gustéis tiene esta otra
De hermosura, ingenio y majestad.

He aquí como compara su objeto, que contiene todas las circunstancias, condiciones y especies de belleza como en un solo sujeto, con otros que no pueden ofrecer más que una sola cada uno y todas únicamente entre sujetos diversos, como sucede en el género de la belleza corporal, de la cual no pudo hallar Apeles todos los rasgos reunidos en una sola virgen, sino en varias. Así, aquí donde se trata de tres géneros de belleza y aun hallándose los tres en cada una de las tres diosas —pues Venus no está desprovista de sabiduría y majestad, en tanto que la gracia y la sabiduría no faltan a Juno, y conocidas son en Palas la majestad y la gracia—, ocurre sin embargo que una condición supera a las otras en cada una, de manera que esa viene a ser considerada como propiedad y las otras como accidentes comunes, dado que, de los tres dones, el uno predomina en una y la hace aparecer y la señala como soberana sobre las otras. Y la causa de tal diferencia reside en el poseer estas cualidades, no por esencia y originariamente, sino por participación y de forma derivada. Como en toda cosa dependiente, las perfecciones se dan únicamente según los grados de mayor o menor, de más o menos.

Pero en la simplicidad de la divina esencia todo está totalmente y no según medida, y por ello no se da más sabiduría que belleza y majestad, ni más bondad que fortaleza. Todos los atri-

butos son, no solamente iguales, sino incluso los mismos y una sola cosa. Al igual que en la esfera todas las dimensiones son, no solamente iguales (siendo la longitud cuanta es la profundidad y la anchura), sino incluso idénticas (dado que aquello que tú denominas profundo, puedes exactamente igual denominarlo largo y ancho de la esfera), del mismo modo sucede en la alteza de la sabiduría divina, que es una y la misma con la profundidad de la potencia y la latitud de la bondad. Todas estas perfecciones son iguales, porque son infinitas; por eso necesariamente la una se mide con la grandeza de la otra, puesto que allí donde estas cosas son finitas, sucede que la sabiduría sobrepase a la belleza y a la bondad, la bondad y la belleza a la sabiduría, la sabiduría y bondad a la potencia, y la potencia a la bondad y a la sabiduría. Mas allí donde la sabiduría es infinita no puede ser sino infinita la potencia, pues de otro modo no podría saber infinitamente. Allí donde hay infinita bondad, infinita debe ser la sabiduría, pues de otro modo no sabría ser infinitamente buena. Allí donde hay infinita potencia, infinitas deberán ser bondad y sabiduría para que, igualmente bien, se pueda saber y se sepa poder. Advierte, pues, cómo el objeto de este furioso casi embriagado de néctar divino es incomparablemente más alto que cualquier otro diverso de él; cómo —quiero decir— la especie inteligible de la divina esencia comprende la perfección de todas las otras especies en el más alto grado, de suerte que según el grado de participación en esta forma, así podrá comprender todo y hacer todo, y ser tan amigo de este género de belleza que llegue a despreciar y odiar cualquier otro. Por eso a ella debe ser consagrada la esférica manzana, como a quien es todo en todo; no a la hermosa Venus, que es aventajada por Minerva en sabiduría y por Juno en majestad; no a Palas, pues Venus es más hermosa y más magnífica la otra; tampoco a Juno.

que no es la diosa de la inteligencia ni la del amor.

Cicada.—Cierto, a los grados de las naturalezas y de las esencias corresponden proporcionalmente los grados de las especies inteligibles y las magnificiencias de los amorosos afectos y furores.

XII. Cicada.—Lleva el siguiente una cabeza con cuatro rostros que soplan hacia los cuatro ángulos del cielo: cuatro vientos en un único sujeto, a los cuales se sobreponen dos estrellas; y se halla en medio el lema, que dice; «Novae ortae Aeoliae». Quisiera saber qué quiere representar todo ello [20].

Tansillo.—Creo que el significado de este lema es consecuente con el del inmediatamente precedente; porque, si allí se predicaba una belleza infinita como objeto, se manifiesta aquí una aspiración, celo, afecto y deseo de igual grandeza, pues creo yo que estos vientos están pensados para representar los suspiros, lo cual comprenderemos leyendo las estancias:

Hijos del Titán Astreo y de la aurora,
Que el cielo, el mar, la tierra, conturbáis,
Como lanzados por la discordia fuera
Para contra los dioses librar altiva guerra:

Ya no hacéis de los antros eólicos morada,
Pues allí os frena y encierra mi poder,
Mas reclusos estáis en este pecho
Que a tanto suspirar veo forzado

Vosotros, turbulentos socios
De tempestades de uno y otro mar:
Nada hay capaz de serenaros

Sino esas homicidas e inocentes luces
Que, reveladas u ocultas,
Apacibles os tornan, o arrojados.

---

[20] Tal vez inspirado también en Alciati, uno de cuyos emblemas —«Prudentes»— recoge la imagen de Jano mirando en direcciones opuestas con sus dos rostros, con montañas y el cielo al fondo, clasificado entre los dedicados a la prudencia

Claramente se advierte que entra en escena Eolo para dirigirse a los vientos, los cuales —dice— no son ya por él gobernados en las cavernas eólicas, sino por dos estrellas que se hallan en el pecho del Furioso. Esas dos estrellas no significan aquí los dos ojos del bello rostro, sino las dos especies aprehensibles de la divina belleza y bondad de ese infinito resplandor, que de tal manera influyen en el deseo intelectual y racional que hacen su aspiración infinita, en la medida misma en que aprehende la infinita grandeza, belleza y bondad de tan excelente luz, pues el amor, mientras sea finito, pueda satisfacerse y se halle limitado a una medida determinada, no estará referido a la especie de la belleza divina, sino a otra formada; pero si por el contrario siempre más y más aspira, podrá decirse que versa acerca del infinito.

CICADA.—¿Cómo puede ser convenientemente significado el aspirar por el espirar? ¿En qué simbolizan los vientos al deseo?

TANSILLO.—Aquel de entre nosotros que en este estado aspira, también suspira y, por tanto, espira. Y es por ello por lo que la vehemencia en la aspiración se representa por ese jeroglífico de la potente espiración.

CICADA.—Pero hay diferencia entre el suspirar y el espirar.

TANSILLO.—Por eso no se halla significado el uno por el otro como lo mismo por lo mismo, sino como lo semejante por lo semejante.

CICADA.—Continuad, pues, vuestro razonamiento.

TANSILLO.—La infinita aspiración, expresada, pues, por los suspiros y figurada por los vientos, se halla bajo el gobierno, no de Eolo en las eólicas cuevas, sino de las dos luces mencionadas; éstas, no únicamente con inocencia, sino incluso con la mayor benignidad, dan muerte al Furioso, haciéndole por el ardor de su afecto morir a toda otra

cosa; por lo demás, estas dos luces, que ocultas y secretas desencadenan en él la tempestad, al mostrarse abiertamente le devuelven la tranquilidad: pues del mismo modo que, en la estación en que un nuboso velo ensombrece los ojos de la humana mente en este cuerpo, sucede que el alma no halla en su ardor más que conturbaciones y tormentos, así mismo, siendo ese velo rasgado y descorrido, gozará de tan grande quietud como sea menester para contentar la condición de su naturaleza.

CICADA.—¿Cómo puede nuestro intelecto finito perseguir el objeto infinito?

TANSILLO.—Con la infinita potencia que posee.

CICADA.—Vana será, si ha de quedar sin efecto.

TANSILLO.—Sería vana si se refiriera a un acto finito, en el que la potencia infinita sería privativa; mas no cuando se refiere al acto infinito, en el que la potencia infinita es perfección positiva.

CICADA.—Si el intelecto humano es naturaleza y acto finitos, ¿cómo y por qué tiene potencia infinita?

TANSILLO.—Porque es eterno, para que así sea su deleite continuo y no tenga su felicidad fin ni medida; y para que, siendo finito en sí, sea infinito en su objeto.

CICADA.—¿Cuál es la diferencia entre la infinitud del objeto y la infinitud de la potencia?

TANSILLO.—Esta última es finitamente infinita, mientras que el objeto es infinitamente infinito. Mas volvamos a nuestro asunto. Dice el lema: «Novae partae Aeoliae», puesto que, al parecer, podríamos considerar todos los vientos (encerrados en los voraginosos antros de Eolo) hechos suspiros si quisiéramos enumerar aquí cuantos proceden del afecto que aspira sin fin al sumo bien y a la infinita belleza.

XIII. CICADA.—Veamos ahora el significado de esta antorcha encendida, alrededor de la cual está escrito: «Ad vitam, non ad horam».

TANSILLO.—La perseverancia en tal amor y ardiente deseo del verdadero bien en que se abrasa, en este temporal estado, el Furioso. Eso es cuanto muestra, según creo, la siguiente tablilla:

Abandona su hogar el campesino
Cuando el día desaloja el seno del Oriente,
Y cuando el sol nos hiere más de pleno
Yace a la sombra rendido y sofocado.

Trabaja después y se fatiga hasta el momento
En que negra calígine invade el hemisferio.
Descansa entonces. Yo en continuas penas vivo,
Mañana, mediodía, tarde y noche

Estos rayos de fuego.
Que de los dos arcos de mi sol emanan,
Del alma mía, cual quiere mi destino,

El horizonte ya nunca abandonan,
Y a todas horas desde su meridiano
Abrasan mi afligido corazón [21].

CICADA.—Estos versos hablan más del sentido de la figura en su verdad que en sus propiedades.

TANSILLO.—No he de fatigarme en haceros ver esas propiedades, pues basta para advertirlas una atenta consideración. «Los rayos del sol» son las razones con las cuales la divina belleza y bondad se manifiesta a nosotros. Y son «de fuego» porque no pueden ser aprehendidos por el intelecto sin que, como consecuencia, caldeen el afecto. «Dos arcos del sol» son las dos especies de revelación que los teólogos escolásticos llaman matutina y vespertina [22], de tal modo que la inteligencia que nos ilumina, a modo de aire que de vehículo

[21] Petrarca, *Canz.* 50, evoca en general este soneto.

[22] Santo Tomás, *Suma Teológica*, cuest. 56, art. 6 (t. III, Bibl. de Autores Cristianos, 1950, p. 343): «Pero así como en el día corriente la mañana es el principio del día y la tarde su término, así también el conocimiento del ser primordial de las cosas, que es el que tienen en el Verbo, se llama conocimiento matutino, y el conocimiento del ser de la criatura en cuanto existe en su propia naturaleza se llama vespertino.»

medie, nos aporta esta especie, sea como virtualidad que es admirada en sí misma, sea como eficacia que en sus efectos se contemple. El horizonte del alma es aquí la región de las potencias superiores, donde la intrépida aprehensión del intelecto es socorrida por el vigoroso impulso del afecto, significado por el corazón que, abrasado a todas horas, se aflige, pues todos los frutos de amor que en este estado podemos recoger no son tan dulces que se hallen libres de cierta aflicción, aunque fuera únicamente aquella que procede de la conciencia de una fruición sin plenitud. Como en particular sucede con los frutos del amor natural, cuya condición no sabría expresar yo mejor de cuanto lo hiciera el poeta epicúreo:

«Ex hominis vero facie, pluchroque colore
Nil datur in corpus praeter simulacra fruendum
Tenuia, quae vento spes captat saepe misella.
Ut bibere in somnis sitiens cum quaerit, et humor
Non datur, ardorem in membris qui stinguere possit;
Sed laticum simulacra petit, frustraque laborat,
In medioque sitit torrenti flumine potans:
Sic in amore Venus simulacris ludit amantis,
Nec satiare queunt spectando corpora coram,
Nec manibus quicquam teneris abradere membris
Possunt, errantes incerti corpore toto.
Denique cum membris conlatis flore fruuntur
Aetatis; dum jam praesagit gaudia corpus,
Atque in eo est Venus, ut muliebria conserat arva,
Adfigunt avide corpus, junguntque salivas
Oris, et inspirant pressantes dentibus ora,
Nequicquam, quoniam nihil inde abradere possunt,
Nec penetrare, et abire in corpus corpore toto» [23].

[23] Lucrecio, *De Rerum Nat.* IV, 1.094-1.111: «Pero de la cara de un hombre y de una bella tez nada penetra en nosotros que podamos gozar, fuera de tenues imágenes, que la mísera esperanza trata a menudo de arrebatar del aire. Como un sediento que, en sueños, anhela beber y no encuentra agua para apagar el ardor de su cuerpo; corre tras los simulacros de fuentes y en vano se afana y sufre sed en mitad del turbulento río en el que intenta beber; así en el amor Venus engaña con imágenes a los amantes; ni sus ojos se sacian de contemplar el cuerpo querido, ni sus manos pueden arrancar nada de los

De forma parecida juzga acerca del modo en que aquí podemos gustar de las cosas divinas: mientras nos esforzamos en penetrarlas y asimilarnos a ellas, hallamos que se siente más aflicción en desearlas que placer en concebirlas. Y por eso pudo decir aquel sabio hebreo que quien aumenta su ciencia aumenta su dolor, pues de una mayor aprehensión nace un mayor y más elevado deseo, y de éste se sigue mayor desaire y duelo por la privación de la cosa deseada. De ahí que el Epicúreo, que eligió la más tranquila de las vidas, dijera a propósito del amor vulgar:

«Sed fugitare decet simulacra, et pabula amoris
Abstergere sibi, atque alio convertere mentem,
Nec servare sibi curam certumque dolorem:
Ulcus enim virescit, et inveterascit alendo,
Inque dies gliscit furor, atque aerumna gravescit.
Nec Veneris fructu caret is qui vitat amorem,
Sed potius quae sunt sine paena commoda sumit» [24].

CICADA.—Y ¿qué entiende por el «meridiano» del corazón?

TANSILLO.—La parte o región más alta y más eminente de la voluntad, allí donde de forma más ilustre, fuerte, eficaz y directa es inflamada. Entiende que tal afecto no se halla en su movi-

tiernos miembros, que recorren inciertos en errabundas caricias. Finalmente, cuando, enlazados los miembros, gozan de la flor de la edad y el cuerpo presiente el placer que se acerca y Venus se aplica a sembrar el campo de la mujer, entonces se aprietan con avidez, unen las bocas, el uno respira el aliento del otro, los dientes contra sus labios; todo en vano, pues nada pueden arrancar de allí, ni penetrar en el cuerpo y fundirlo con el suyo (...)» (ed. Bosch, Barcelona, 1976).

[24] Lucrecio, *De Rerum Nat.* IV, 1.063-64 («Pero conviene huir de tales imágenes, evitar lo que da pábulo al amor y volver la mente a otras ideas»), 1.067-69 («... y procurarse así cuitas e inevitable dolor. Pues la llaga se aviva y se hace crónica si la alimentas, y la locura crece de día en día y se agrava la pena»), 1.073-74 («Mas no se priva de los frutos de Venus el que evita el amor, antes elige los placeres que están libres de pena.»).

miento inicial ni en su quietud final, sino en el punto medio, allí donde mayor es el fervor.

XIV. CICADA.—Pero, ¿qué significa ese dardo encendido que tiene llamas en lugar de una punta de hierro, en torno al cual se ciñe un lazo que tiene como lema «Amor instat ut instans»? Decid, ¿cómo lo interpretáis?

TANSILLO.—Quiere decir, según creo, que el amor jamás le abandona y que, asimismo, eternamente le aflige.

CICADA.—Bien veo el lazo, el dardo y el fuego; comprendo lo que está escrito: «Amor instat»; mas no puedo entender lo que sigue, es decir, que el amor, como instante o insistente, inste; lo cual viene a ser tan sinrazón como si uno dijese: este emblema, su autor lo ha imaginado como imaginado, lo lleva como lo lleva, yo lo entiendo como lo entiendo, vale lo que vale y lo estimo como quien lo estima.

TANSILLO.—Más fácilmente resuelve y condena aquel que menos considera. Ese «instans» no es una forma adjetiva del verbo «instare», sino que es un nombre sustantivo con el sentido de instante de tiempo.

CICADA.—Entonces, ¿qué quiere decir que el amor insta como el instante?

TANSILLO.—¿Qué quiere decir Aristóteles en su libro «Del tiempo» [25], cuando habla de que la eternidad es un instante y que en el tiempo entero nada hay más que un instante?

CICADA.—¿Cómo es eso posible, si no hay espacio de tiempo tan breve que no contenga varios instantes? ¿Pretendía él acaso que en un solo instante tuviera lugar el diluvio, la guerra de Troya y el momento en que ahora nos hallamos? Quisiera yo saber cómo este instante se divide en

[25] Se refiere Bruno a la parte final del libro IV de la *Física*, resumida e interpretada libremente a continuación.

tan gran número de siglos y años, y si no podríamos decir, por esa misma regla, que la línea es un punto.

TANSILLO.—De la misma manera que el tiempo es uno, pero en diversos sujetos temporales, así es uno el instante en la diversidad y en la totalidad de las partes del tiempo, como yo soy el mismo que fui, soy y seré, sea aquí en mi casa, en el templo, en el campo o allí donde me hallare.

CICADA.—¿Por qué pretendéis que el instante sea el tiempo entero?

TANSILLO.—Porque si no existiese el instante, no existiría el tiempo; y, por tanto, el tiempo, en esencia y sustancia, no es otra cosa que instante. Y bástete esto si eres buen entendedor (pues no me perderé en pedanterías sobre el Cuarto de la «Física») para que comprendas que significa que el amor le asiste con una presencia que se iguala al tiempo entero, pues ese «instans» no tiene el sentido de punto del tiempo.

CICADA.—Preciso es que esta significación venga especificada de algún modo, si no queremos que la expresión viciosa y ambigua del lema se preste a equívocos, dejando a la libre comprensión de cada cual que su amor sea de un instante —*id est*, de un atómo de tiempo y de una nadería— o que sea, como vos lo interpretáis, eterno.

TANSILLO.—Ciertamente, si estos dos sentidos contrarios estuvieran aquí mezclados, una chanza sería la divisa. Mas no es así, si bien recapacitas, puesto que no es posible que en un instante —que es átomo o punto— el amor inste o insista; por el contrario, hay que entender necesariamente el instante en otro sentido. Y para dar fin a esta cuestión, léanse los versos:

Un tiempo esparce, y otro tiempo acopia,
Uno edifica, otro destruye; llora uno, el otro ríe;
Goza el uno de triste humor, otro de alegre;
Uno se fatiga, otro reposa; uno está en pie y otro
[sentado.

Un tiempo es generoso, avaro el otro;
Uno estimula, el otro frena; uno hace revivir, da
[muerte el otro;
Por todos los años, meses, días y horas,
Avizor, me hiere, enciende y liga amor.

Me desgarra incesante,
Siempre me consume y me mantiene en llanto,
Y mi triste languidecer es ya perpetuo.

En todo tiempo me acosa y me envara;
Harto poderoso en el hurtarme,
No cesa de turbarme y darme muerte.

CICADA.—Bastante bien he comprendido el sentido, y confieso que todo se acuerda muy bien. Creo, pues, que es ya tiempo de proceder al siguiente.

XV. TANSILLO.—He aquí una serpiente que languidece en la nieve, a la cual habíala arrojado un labrador, y un muchacho desnudo ardiendo entre llamas, con algunos otros detalles y circunstancias, y con un lema que dice: «Idem, itidem, non idem» [26]. Por de pronto, más me parece esto un enigma que otra cosa; por eso no me jactaría yo de poder explicarlo perfectamente. Me atrevería a decir que pretende significar un mismo destino cruel, que de igual modo atormenta a uno y a otro (es decir, intensamente, sin misericordia, hasta la muerte) por medios diferentes o principios contrarios, mostrándose ora helado, ora ardiente. Mas paréceme que requiera éste una mayor y más atenta consideración.

CICADA.—Otra vez será. Leed el poema.

TANSILLO.—

[26] Se inspira quizá en un emblema de Bèze que representa una serpiente cuyas entrañas son devoradas por sus hijas y donde la serpiente simboliza a la Iglesia devorada por los apóstatas romanos.

Lánguida sierpe que en tan denso humor
Te contraes, retuerces, anegas y enderezas;
Que para templar tu intenso dolor
Al frío ocultas ya una, ya otra parte.

Si tuviese el hielo sentidos para oírte,
Voz tú para hablar o responder,
Bien creo que hallaras argumento eficaz
Para tornarlo piadoso a tu tormento.

Yo en el eterno fuego
Me debato, destruyo, abraso, inflamo,
Y en el hielo de mi diosa, para alivio mío,

Ni amor ni piedad de mí tienen lugar.
¿Por qué, ay de mí, no siente
Cuánto es el rigor de mi llama ardiente?

Intentas, sierpe, huir, mas impotente
A tu cubil regresas, que asolado fue;
Apelas a tus fuerzas y ya se han extinguido;
Aguardas el sol, lo oculta espesa bruma;

Gracia imploras del villano, que odia tu den- [tellada;
Invocas la fortuna, no te oye la insensata,
Fuga, refugio, vigor, astro, hombre o suerte,
Nada hay que pueda salvarte de la muerte.

Tú te endureces mientras yo me fundo;
Yo admiro tu rigor, tú el ardor mío;
Tú anhelas este mal, yo aquél deseo.

Ni yo puedo aliviarte, ni tú a mí,
Y así harto instruidos
De nuestro cruel destino, toda esperanza [abandonamos.

CICADA.—Vayámonos, que camino adelante trataremos de ir desentrañando este intríngulis, si es posible.

TANSILLO.—Sea.

Fin del Quinto Diálogo y de la Primera Parte de los Furores Heroicos

SEGUNDA PARTE

Diálogo primero

Interlocutores: Cesarino, Maricondo [1]

I. CESARINO.—Dícese que las cosas mejores y más excelentes se dan en el mundo cuando el universo entero excelentemente se acuerda en todas sus partes; y así se cree que sucede cuando todos los planetas se hallan en el signo de Aries, dándose que el Aries de la octava esfera ocupe la casa del que forma parte del otro zodíaco en el firmamento invisible y superior. Las cosas peores y más bajas, considérase que tienen lugar cuando domina la disposición y orden contrarios; por la fuerza de las vicisitudes se producen esas extrañas mutaciones de lo semejante a lo desemejante, de un contrario al otro. La revolución o gran año del mundo es, pues, aquel espacio de tiempo en el que, desde un cierto estado de cosas, atravesando posiciones opuestas y contrarias, se retorna a lo mismo, como constatamos en los años particulares cual el año solar, en el que el principio de una disposición viene a ser término de la contraria, y el final de ésta, el comienzo de aquella. Por eso ahora que nos hallamos en la escoria de las ciencias, que han engendrado la escoria de las opiniones, causa a su vez de la escoria de costumbres y acciones, podemos ciertamente esperar un retorno a tiempos mejores [2].

---

[1] Maricondo y Cesarino son los interlocutores de los dos primeros diálogos de esta Segunda Parte. El primero responde a un apellido común en la ciudad de Nola; en cuanto a Cesarino, podría tratarse de un compañero de armas del padre de Bruno.

[2] Por aquellos años se había profetizado el cumplimiento de

MARICONDO.—Has de saber, hermano mío, que esta sucesión y orden de las cosas es muy cierta y verdadera; pero a nuestro parecer, siempre, en cualquier estado ordinario, más nos aflige el presente que el pasado, y ambos unidos nos contentan menos de cuanto lo hace el futuro, el cual es siempre expectación y esperanza, como bien puedes ver plasmado en esta figura tomada de la antigüedad de los egipcios, que nos dejaron una estatua tal que de un bruto común hicieron emerger tres cabezas: la una de lobo, mirando hacia atrás; la otra de león, con el rostro de perfil, y de can la tercera, mirando hacia adelante; con ello significaban que las cosas pasadas afligen por el recuerdo, pero no tanto cuanto las presentes, que en efecto nos atormentan, mientras que para el futuro nos hacen promesas de mejora. De ahí el lobo que aúlla, el león que ruge y el can que se regocija.

CESARINO.—¿Qué dice ese lema escrito encima?

MARICONDO.—Observa que sobre el lobo está escrito «Jam», sobre el león «Modo» y sobre el can «Praeterea», que son términos que significan las tres partes del tiempo.

CESARINO.—Leed ahora lo escrito en la tablilla.

MARICONDO.—Así lo haré.

Un lobo, un león y un can figuran
En la aurora, en pleno día y al crepúsculo
Cuanto consumiera, retengo y me propongo,
Por cuanto se me dio, me es y será dado.

Por cuanto hice, hago y he de hacer,
En el pasado, el presente y el futuro,
Me arrepiento, tormento y aseguro
En lo perdido, el sufrir, la espera.

este gran año del mundo; las esperanzas de Bruno confirman una concepción cíclica de la verdad y de la historia que se desarrolla a continuación.

Con lo agrio, lo amargo, con lo dulce,
La experiencia, los frutos, la esperanza,
Me amenazó, me afligen, me sosiega.

El tiempo que viví, que vivo y viviré,
Me hace temblar, me turba, me sostiene,
En ausencia, presencia y lontananza.

Harto, en demasía y suficiencia,
Lo de ayer, lo de hoy, lo de mañana,
Hánme en temor, martirio y esperanzas preso.

CESARINO.—Bien puede ser ésta la cabeza de un furioso amante; aun cuando pueda serlo de casi todos los mortales que afligidos se sientan, cualquiera que sea la naturaleza de su aflicción, pues no debemos ni podemos decir que esto cuadre a todas las condiciones en general, sino únicamente a aquellos que fueron y son atormentados, habida cuenta que es propio de quien ha ambicionado un reino y ahora lo posee el temor de perderlo, como lo es la comezón de los celos y la suspicacia en quien se ha afanado para lograr los frutos del amor, cual es la particular gracia de la cosa amada. Y en cuanto a las vicisitudes del mundo, cuando nos hallamos sumidos en las tinieblas y el mal, podemos con seguridad profetizar la luz y la prosperidad; cuando vivimos en felicidad y saber, sin duda podemos esperar el triunfo de la ignorancia y las penalidades, como sucediera a Mercurio Trismegisto, el cual, viendo Egipto en tan gran esplendor de ciencias y adivinaciones —por las cuales consideraba él a los hombres consortes de demonios y dioses y, como consecuencia, religiosísimos— dirigió a Asclepio aquel profético lamento, diciendo que se sucederían las tinieblas de nuevas religiones y cultos, y que nada subsistiría de las cosas presentes más que fábulas y materias de condena [3]. De igual

[3] Se trata del conocido lamento del *Asclepius*, ya citado en la *Expulsión*, pp. 784-786.

manera los hebreos, cuando fueron esclavos en Egipto y desterrados en el desierto, eran confortados por sus profetas con la esperanza de libertad y la conquista de la patria. Mas, cuando se hallaron en estado de poderío y tranquilidad, eran por el contrario amenzados con la dispersión y la cautividad. Hoy, cuando no hay mal ni vituperio a que no nos hallemos sometidos, no hay bien ni honor que no podamos prometernos. De manera similar acaece a todas las generaciones y los estados; éstos, si duran y no son en modo alguno aniquilados, por la fuerza de la vicisitud de las cosas, sin embargo, es necesario que del mal vengan al bien, del bien al mal, de lo más bajo a lo más alto, de las oscuridades al esplendor, del esplendor a las oscuridades, pues es lo que comporta el orden natural, más allá del cual se encuentra seguramente quien lo altere o corrija, y yo lo creo y no he de disputarlo, pues no razono con otro espíritu que el natural.

MARICONDO.—Sabemos que no sois teólogo, sino filósofo, y que tratáis de filosofía, no de teología.

CESARINO.—Así es. Mas veamos el que sigue.

II. CESARINO.—Veo a continuación un humeante incensario sostenido por un brazo, y el lema que dice: «Illius aram»; y después el artículo siguiente:

¿Quién el aura de mi noble deseo
Creerá menos digno de un divino obsequio,
Si ilustrado aparece en imágenes varias
Por mis votos en el templo de la fama?

Porque otra heroica empresa me reclama
¿Quién juzgará que menos propio sea
Que cautivo en su culto me retenga
Aquella que tanto el cielo ama y honra?

Dejadme, dejadme, los otros deseos:
Dadme paz, pensares importunos,
¿Por qué pretendéis que yo me aparte

De la presencia de ese sol que tanto me deleita?
Decid, de mí compadecidos: ¿por qué miras
Aquello que así por contemplarlo te consume?

¿Por qué de aquella llama
Te muestras tan avaro? Porque me da contento
Más que cualquier placer ese tormento.

MARICONDO.—A este propósito te decía yo que, por más que uno permanezca preso de una corporal belleza y culto externo, puede conservar honor y dignidad, con tal que de la belleza material —que es rayo y resplandor de la forma y acto espirituales, y su vestigio y sombra— se eleve el amante a la consideración y culto de la divina belleza, luz y majestad, de suerte que a partir de las cosas visibles venga a enaltecer el corazón hacia aquellas que son tanto más excelentes en sí y gratas al ánimo purificado cuanto más alejadas están de la materia y el sentido. ¡Ay de mí! —dirá— si una belleza umbrátil, oscura, común, dibujada en la superficie de la materia tanto me deleita, y tanto me conmueve el afecto, me imprime en el ánimo no sé qué reverencia de majestad, tanto me cautiva y tan dulcemente me liga y atrae que no hallo cosa que me sea puesta ante los sentidos que tanto me satisfaga, ¿qué no será de aquello que sustancialmente, originariamente y primitivamente es bello? ¿Qué será de mi alma, del intelecto divino, de la ley natural? Conviene, pues, que la contemplación de este vestigio de luz me lleve, mediante la purgación del ánimo mío, a la imitación, conformidad y participación de aquella más digna y alta, en la que me transforme y a la que me una; porque cierto estoy de que la naturaleza, que ante los ojos que ha puesto esta belleza y me ha dotado de un sentido interior gracias al cual puedo deducir la existencia de una belleza más profunda e incomparablemente mayor, quiere que dé yo en elevarme desde aquí abajo a la alteza y eminencia de más excelentes especies.

Ni creo que mi verdadera divinidad, mostrándoseme como lo hace en vestigio e imagen, desdeñe el ser honorada en imagen y vestigio y recibir sacrificios, siempre que mi corazón y afecto sean ordenados y miren más alto, puesto que ¿quién es aquel que puede honrarla en esencia y sustancia propia, si de tal manera no puede comprenderla?

CESARINO.—Muy bien muestras cómo para los hombres de heroico espíritu todas las cosas se convierten en bien, y cómo saben servirse de la maldad en provecho de una mayor libertad y convierten una derrota en la ocasión de una mayor victoria. Bien sabes que el amor de belleza corporal, a quienes tienen buena disposición, no solamente no conduce a retardo alguno en empresas mayores, sino que más bien les presta las alas para alcanzarlas, convirtiéndose el apremio del amor en virtuoso celo por el que se fuerza el amante para llegar a un término en el cual sea digno de la cosa amada, y acaso de cosa mayor, mejor y más bella todavía, de tal forma que, o bien se hallará contento de haber tenido lo que anhelaba, o bien quedará satisfecho de su propia belleza, pudiendo entonces despreciar dignamente la ajena, que habrá sido por él vencida y superada; a partir de lo cual, o bien permanece inmóvil, o bien se orienta hacia la aspiración de objetos más excelentes y magníficos. Y así va siempre renovando sus tentativas el espíritu heroico, hasta el punto en que se ve enaltecido al deseo de la divina belleza en sí misma, y no ya en similitud, figura, imagen y especie, si ello es posible; y más aún, si a tanto sabe llegar.

MARICONDO.—Advierte, pues, Cesarino, cuánta razón tiene este Furioso al resentirse contra aquellos que le reprenden creyéndole cautivo de una belleza inferior a la cual prodigara sus votos y dedicara imágenes, de manera que, según eso, no se rebela, siguiendo a las voces que lo reclaman para más altas empresas, puesto que si las cosas bajas derivan y dependen de las más elevadas, así también es posible —como por convenientes grados— ascender desde aquéllas a éstas. Las primeras, si no son Dios, son cosas divinas, imágenes vivientes suyas, viéndose en las cuales adorado no se siente ofendido, pues del supremo espíritu hemos recibido una ley que dice: «Adorate scabellum pedum ejus». Y dijo en otra parte un divino mensajero: «Adorabimus ubi steterunt pedes ejus» [4].

CESARINO.—Dios, su divina belleza y resplandor, relucen y se hallan en todas las cosas, y por ello no estimo error el admirarlo en todas las cosas, según el modo en que a cada una se comunica. Error sería ciertamente si diésemos a otros el honor que a él solo corresponde. Mas, ¿qué quiere dar a entender cuando dice: «Dejadme, dejadme, los otros deseos»?

MARICONDO.—Ahuyenta de sí los pensamientos que le proponen otros objetos que no tienen la virtud de conmoverle tanto y que hurtarle quieren la vista del sol, que mejor puede mostrársele por esta ventana que por las otras.

CESARINO.—¿Y cómo, importunado por sus pensamientos, se mantiene constante en la contemplación de ese resplandor que le consume y no le contenta en manera alguna sin que al mismo tiempo le atormente severamente?

MARICONDO.—Porque en este estado de discordia no hay para nosotros gozos que sin desconsuelos vengan, y tan grandes éstos cuanto más magníficos son aquéllos. Así, ¡cuánto mayor es el temor de un rey, que consiste en la pérdida de su reino, que el de un mendigo, que consiste en el peligro de perder diez sueldos! Más urgente preocupación da a un príncipe su república que a un rústico su grey de puercos, y así también sus placeres y delei-

[4] *Salmos*, 98, 5 («adorad el estrado de sus pies») y 131, 7 («le adoraremos en donde estuvieran sus pies»).

tes son seguramente mayores que los deleites y placeres de estos últimos. Por eso, amar y aspirar más alto lleva consigo mayor gloria y majestad junto con mayores cuidados, desasosiego y dolor; y me refiero a esta presente condición, en la cual un contrario viene siempre unido al otro, hallándose siempre la mayor contrariedad dentro del mismo género y por ende en un mismo sujeto, aun cuando los contrarios no pueden darse juntamente. Y así, guardando las proporciones, también al amor del más eminente Cupido puede aplicarse cuanto afirmara el epicúreo poeta acerca del *eros* vulgar y animal, diciendo:

«Fluctuat incertis erroribus ardor amantum,
Nec constat, quid primum oculis, manibusque [fruantur:
Quod petiere, premunt arte, faciuntque dolorem
Corporis, et dentes inlidunt saepe labellis,
Osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas,
Et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum.
Quodcumque est, rabies, unde illa haec germina [surgunt.
Sed leviter poenas frangit Venus inter amorem,
Blandaque refraenat morsus admixta voluptas;
Namque in eo spes est, unde est ardoris origo,
Restingui quoque posse ab eodem corpore [flammam» [5].

He aquí, pues, con qué aderezos consigue el magisterio y arte de la naturaleza que uno se destruya por medio del placer que halla en aquello

[5] Lucrecio, *De Rerum Nat.*, IV, 1.077-1.087: «(...) el ardor de los amantes fluctúa incierto y sin rumbo, dudando si gozar primero con las manos o con los ojos. Apretujan el objeto de su deseo, infligen dolor a su cuerpo, a veces imprimen los dientes contra los labios amados y los lastiman a fuerza de besos; porque no es puro su placer y un secreto aguijón les instiga a hacer sufrir aquello mismo, sea lo que fuere, de donde surgen estos gérmenes de furor. Pero en el acto amoroso, Venus suspende suavemente el tormento, y la blandura del goce que con él se mezcla refrena los mordiscos. Pues hay la esperanza de que el cuerpo que encendió el fuego de la pasión sea también capaz de extinguir su llama.»

que le consume y encuentre gozo en medio de tormentos, y tormentos en medio de todos los gozos, ya que nada proviene absolutamente de un único y no discorde principio, sino que todo resulta de principios contrarios, por victoria y dominio de una de las partes de la contrariedad; no hay placer de generación por un lado sin displacer de corrupción por otro, y allí donde estas cosas que se generan y corrompen dánse conjuntamente y como en un mismo sujeto compuesto, allí topamos con sentimientos de delectación y de tristeza a un tiempo, y de tal suerte que antes será denominada delectación que tristeza si ocurre que sea la predominante y que con mayor fuerza solicite la sensibilidad.

III. CESARINO.—Reflexionemos ahora acerca de la imagen siguiente, que es la de un Fénix que arde al sol y que casi llega con su humareda a oscurecer el resplandor de aquél, con cuyo calor se inflama; y he aquí la inscripción, que dice: «Neque simile, nec par».

MARICONDO.—Leamos en primer lugar el artículo:

Este Fénix, que al bello sol se inflama,
Y se va poco a poco consumiendo
Mientras arde de resplandor ceñido,
Tributo contrario a su astro rinde,

Pues cuanto de él asciende al firmamento
Humo tibio deviene y bruma oscura;
Oculta deja la luz a nuestra vista
Y vela aquello por lo que esplende y arde.

Así mi espíritu, que el resplandor divino
Inflama e ilumina, al tiempo que propaga
Lo que tanto en su pensar reluce:

De su alto concepto fuera envía
Rimas que el sol amado van nublando,
En tanto me consumo y fundo por entero.

Ay, esta sombría y negra
Nube de fuego, con su columna ofusca
Lo que gustar quisiera, y lo envilece.

CESARINO.—Dice, pues, nuestro poeta que, así como este Fénix, habiendo sido inflamado por el resplandor del sol, y de luz y llama revestido, envía después hacia el cielo ese humo que oscurece aquello que era fuente de su resplandor, así también él, inflamado e iluminado Furioso, por cuanto hace en loor de tan ilustre objeto —que habíale encendido el corazón y que resplandece en su pensamiento—, viene más bien a oscurecerlo que a devolverle luz por luz, desprendiendo ese humo, efecto de las llamas en las que su propia sustancia se disuelve.

MARICONDO.—Yo, sin pretender poner en la balanza y comparar los cuidados de éste, torno a decirte cuanto anteayer decía: que la alabanza es uno de los más grandes sacrificios que un afecto humano pueda hacer a su objeto, y —por dejar a un lado cuanto al divino se refiere— dime: ¿quién sabría de Aquiles, Ulises y tantos otros capitanes griegos y troyanos? ¿Quién tendría noticias de tan grandes soldados y héroes de la tierra si no hubieran sido elevados a las estrellas y deificados mediante sacrificios de alabanza que el fuego prendieran en el altar del corazón de los poetas y otros ilustres recitadores, y por medio de los cuales juntamente se elevan hacia el cielo el sacrificador, la víctima y el héroe canonizado por mano y voto de un digno y legítimo sacerdote?

CESARINO.—Bien dices de digno y legítimo sacerdote, porque de apóstatas está hoy lleno el mundo y, como de ordinario son indignos ellos mismos, suelen celebrar siempre a otros indignos, de tal manera que «asini asinos fricant». Mas quiere la providencia que, en vez de ir unos y otros al cielo, váyanse juntamente a las tinieblas del Orco, por lo que vana resulta la gloria de aquel que celebra y de quien es celebrado, pues ha entretejido el uno una estatua de paja, o tallado un tronco de madera, o fundido un pedazo de argamasa, y el otro, ídolo de infamia y vituperio, no sabe que no ha menester aguardar la carcoma del tiempo y la falce de Saturno para ser derribado, porque será sepultado vivo por su propio encomiasta en el momento mismo en que sea loado, saludado, nombrado y presentado. Al contrario de cuanto acaeciera a la prudencia de aquel tan celebrado Mecenas, el cual, aun cuando no hubiera tenido otro esplendor que el de un ánimo inclinado a la protección y favor de las musas, habría ya merecido por ello que los ingenios de tantos ilustres poetas gustosamente le incluyeran entre el número de los más famosos héroes que hayan jamás hollado el lomo de la tierra. Sus propios desvelos y su propio esplendor le han dado renombre y nobleza, y no el haber nacido de antiguos reyes, ni el ser gran secretario y consejero de Augusto. Aquello que tan ilustre le hiciera es, como digo, el haberse hecho digno de cumplir la promesa del poeta:

> «Fortunati ambo, si quid mea carmina possunt,
> Nulla dies unquam memori vos eximet aevo,
> Dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum
> Accolet, imperiumque pater Romanus habebit» [6].

MARICONDO.—Me viene a la memoria aquello que dijera Séneca en cierta Epístola en la que refiere las siguientes palabras dirigidas por Epicuro a un amigo suyo: «Si amor de gloria te toca el pecho, más notorio e ilustre te harán mis cartas que todas esas cosas que tú honras, que te hacen honor y por las cuales puedes envanecerte.» Así habría podido hablar Homero a Aquiles o a Ulises si se les hubiese traído a su presencia, o Virgilio a Eneas y a su progenie, puesto que, como bien

[6] Virgilio, *Eneida*, IX, 446-449: «¡Pareja afortunada! Si tienen mis cánticos algún poder, ningún tiempo os borrará de la memoria de la posteridad mientras la dinastía de Eneas ocupe la inmóvil roca del Capitolio y el señor romano tenga el imperio del mundo.»

sugiriera cierto filósofo moral, «más conocido es Idomeneo por las cartas de Epicuro que todos los señores, sátrapas y reyes de los cuales dependía su título y cuya memoria acabaría perdiéndose en las profundas tinieblas del olvido. No vive Atico por ser yerno de Agripa y progenitor de Tiberio, sino por las epístolas de Tulio; Druso, nieto de César, no se hallaría entre el número de tan ilustres nombres si allí no lo hubiera situado Cicerón. Pues nos sobreviene al fin —¡ay!— la alta marea del tiempo, y no serán muchos los ingenios que sobre ella alzarán la cabeza» [7].

Mas volvamos sobre el tema de este Furioso, el cual, viendo al Fénix inflamado al sol, rememora el propio ardor y duélese de que, como aquél, a cambio de la luz y el fuego que recibe, oscuro y tibio humo de sacrificio devuelve, por el holocausto de su licuefacta sustancia. De igual modo, jamás podemos, no sólo razonar, sino ni tan siquiera pensar en cosas divinas sin que vengamos a humillarlas antes que a añadirles gloria, de suerte que lo mejor que puede hacerse al respecto de tales cosas es que el hombre, en presencia de los demás hombres, se apreste a magnificarse a sí mismo por su celo y ardor más bien que a dar esplendor a otro por medio de alguna acción cumplida y perfecta, considerando que tal cumplimiento no puede esperarse allí donde hay progreso al infinito, donde la unidad y la infinitud son la misma cosa, y no pueden ser perseguidas por otro número, porque no es la unidad, ni por otra unidad, porque no es número, ni por otro número y unidad, porque no son un mismo absoluto e infinito. De ahí que dijera con acierto un teólogo que, siendo la fuente de la luz con mucho superior, no solamente a nuestras inteligencias,

[7] Bruno parafrasea aquí la *Epístola* 21 de Séneca, en la que también aparece citado parcialmente el fragmento virgiliano anterior

sino incluso a las inteligencias divinas, es cosa conveniente que sea celebrada, no con discursos y palabras, sino por el silencio [8].

CESARINO.—No ciertamente el silencio de las bestias brutas y de otros animales hechos más a imagen y semejanza del hombre, sino el de aquellos cuyo silencio es más ilustre que todos los gritos, ruidos y estrépitos de cuantos pudieran ser oídos.

IV. MARICONDO.—Pero procedamos más adelante y veamos lo que significa el resto.

CESARINO.—Decid si habéis primero considerado y advertido lo que quiere decir este fuego en forma de un corazón dotado de cuatro alas, dos de las cuales están provistas de ojos, ceñido todo el conjunto por rayos luminosos y hallándose escrita en torno la pregunta: «¿Nitimur in cassum?»

MARICONDO.—Bien recuerdo que significa el estado de la mente, corazón, espíritu y ojos del Furioso; mas leamos el artículo:

Esta mente que al santo resplandor aspira,
Tan grande afán no alcanza a desvelarla.
El corazón, que solazar quisieran los pensares,
No puede a tantas penas sustraerse.

El espíritu, que darse tregua debiera alguna vez,
No se hace don de un momento de placer.
Los ojos, que hallarse debieran cerrados por el sueño,
Abiertos al llanto toda la noche están.

Ay, ojos míos, ¿con qué arte y cuidados
Calmar podría mis sentidos torturados?
¿En qué tiempo y lugares —oh espíritu mío—

Mitigaré tus intensos dolores?
Y tú, corazón mío, ¿cómo podría contentarte
Que tus graves sufrimientos compensara?

¿Cuándo los tributos debidos
Daráte el alma, oh torturada mente,
Con corazón, ojos y espíritu doliente?

[8] Referencia a la teología negativa del pseudo-Dionisio Areopagita.

Porque aspira al resplandor divino, huye la mente el comercio con la turba, se aparta de la opinión vulgar; y más diría: tanto se aleja de la multitud de los sujetos cuanto de la comunidad de cuidados, opiniones y sentencias, puesto que de contraer vicios o ignorancias mayor peligro existe cuanto mayor es el gentío con el que se confunde. «En los espectáculos públicos (dijo el moralista) mediante el placer más fácilmente se engendran los vicios» [9]. Quien aspire al alto resplandor, retírese cuanto pueda a la unidad, repliéguese cuanto sea posible en sí mismo, de tal suerte que no sea semejante a los muchos, por ser muchos; mas no sea tampoco enemigo de los muchos porque no se le asemejan, siempre que le sea posible conciliar lo uno con lo otro: no siendo así, acójase a aquello que mejor le parezca. Busque la sociedad de aquellos a quienes pueda mejorar o de quienes pueda recibir mejora, por la luz que pudiera dar a aquellos o la que de ellos pudiera él recibir. Conténtese más de un solo hombre adecuado que de la inepta multitud. Y no estimará haber logrado poco cuando haya llegado a tal punto que sea sabio por sí mismo, recordando aquello que decía Demócrito: «Unus mihi pro populo est, et populus pro uno», y lo que dijera Epicuro a uno de sus compañeros de estudios, cuando escribió: «Haec tibi, non multis; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus» [10].

Así pues, la mente que aspira alto deja en primer lugar el cuidado de la multitud, considerando que esa luz desprecia las fatigas y no se halla sino allí donde está la inteligencia, y no cualquier inteligencia, sino aquella que, entre las raras, principales y primeras, es primera, principal y única.

[9] Séneca, *Epíst.* 7, 2.
[10] Séneca, *Epíst.* 7, 10 y 7, 11: «Un solo hombre es para mi todo el pueblo y todo el pueblo es un solo hombre.»/«Esto no es para muchos, sino para ti, pues bastante gran espectáculo somos el uno para el otro» (en realidad, aquí el texto original dice: «Haec inquit, ego non multis, sed tibi...»).

CESARINO.—¿Cómo entiendes tú que la mente aspire alto? ¿Verbigracia contemplando las estrellas? ¿Acaso el cielo empíreo, más allá del cristalino?

MARICONDO.—No, por cierto, sino procediendo hacia lo más profundo de la mente, para lo cual no es menester abrir desmesuradamente los ojos al cielo, alzar las manos, dirigir los pasos hacia el templo, aturdir las orejas de las imágenes a fin de ser mejor atendido; sino llegar a lo más íntimo de sí, considerando que Dios se halla cercano, consigo y dentro de sí más de lo que él mismo pueda estarlo, como es propio de aquello que es alma de las almas, vida de las vidas, esencia de las esencias, y teniendo en cuenta que cuanto ves arriba o abajo, o en torno —como gustes decir— a los astros, son cuerpos, criaturas semejantes a este globo en el que nos hallamos y en los cuales la divinidad no se halla ni más ni menos presente que en éste nuestro o en nosotros mismos. He aquí, pues, cómo es preciso, en primer lugar, el retraerse de la multitud en uno mismo. Convendrá después llegar al punto en que no estime ya, sino que desprecie toda fatiga, de suerte que cuanto más le combatan desde su interior pasiones y vicios, y más los perversos enemigos le combatan desde fuera, tanto más deberá alentar y resurgir y de un solo soplo —si fuera posible— ganar este escarpado monte.

No habrá menester en este punto otras armas y escudos que la grandeza de un ánimo invicto y la perseverancia de espíritu que mantiene el equilibrio y tenor de la vida, que proceden de la ciencia y son regulados por el arte de meditar sobre las cosas altas y bajas, divinas y humanas, en todo lo cual consiste ese bien soberano. De ahí que un filósofo moral escribiera a Lucilio que no era preciso atravesar a nado las Escilas, las Caribdis,

penetrar los desiertos de Candavia y los Apeninos o dejar atrás las Sirtes, pues el camino es tan seguro y gozoso cuanto la naturaleza misma haya podido ordenar. No es —dice— el oro y la plata lo que nos hace semejantes a Dios, pues no amasa Dios tales tesoros; tampoco las vestimentas, puesto que Dios está desnudo; ni la ostentación y la fama, pues a muy pocos él se muestra y acaso ninguno lo conozca (y ciertamente, muchos y más que muchos tienen de él una falsa opinión); ni tampoco la posesión de tantas y tantas otras cosas que nosotros ordinariamente admiramos, ya que no son estas cosas —cuya abundancia codiciamos— las que nos harán ricos en este sentido, sino el desprecio que de ellas hagamos [11].

CESARINO.—Bien. Mas dime ahora, ¿de qué manera «colmará sus sentidos» nuestro poeta, «mitigará los dolores del espíritu, contentará al corazón y rendirá los tributos propios a la mente», de tal suerte que, en esta su aspiración y su ardor, no se vea obligado a decir «Nitimur in cassum»?

MARICONDO.—De tal modo que hallándose presente en el cuerpo se halle con la mejor parte de sí mismo ausente, uniéndose y allegándose a las cosas divinas como por indisoluble sacramento, de suerte que no sienta amor ni odio por las cosas mortales, estimándose demasiado digno para ser siervo y esclavo de su cuerpo, al cual no debe considerar de otro modo que como cárcel que aprisiona su libertad, liga que mantiene sus alas enviscadas, cadena que tiene oprimidas sus manos, cepos que tienen entrabados sus pies, velo que oscurece su vista. Y, sin embargo, no será él siervo, cautivo, enviscado, encadenado, impotente, inamovible y ciego, pues el cuerpo no puede ya tiranizarle más de cuanto él mismo lo consienta, ya que el cuerpo está en él sometido al espíritu

[11] De nuevo se trata de una paráfrasis libre de Séneca, *Epist.* 31, 9-10.

como el mundo corporal y la materia se hallan sujetos a la divinidad y a la naturaleza. Así se hará fuerte frente a la fortuna, magnánimo frente a las injurias, intrépido frente a la pobreza, la enfermedad y las persecuciones.

CESARINO.—¡Buenos principios para el heroico Furioso!

V. CESARINO.—Veamos a continuación el que le sigue. He aquí la rueda del tiempo, suspendida, moviéndose alrededor de su propio centro, con el lema «Manens moveor». ¿Qué entendéis por eso?

MARICONDO.—Quiere esto decir que se mueve en círculo, movimiento por el cual se concilian reposo y movimiento, puesto que el movimiento circular sobre el propio eje y alrededor del propio centro comprende el reposo y la inmovilidad con relación al movimiento rectilíneo: o sea, reposo del todo y movimiento de las partes. Además, las partes que se mueven en círculo manifiestan dos géneros de traslación, en tanto que alternadamente ascienden algunas partes a las alturas, descienden otras de las alturas hacia la parte inferior, otras alcanzan posiciones intermedias y se hallan otras en el extremo superior o inferior. Y todo esto paréceme que venga a significar convenientemente cuanto se expone en el artículo siguiente:

Lo que a mi corazón mantiene abierto o escondido,
Belleza me lo imprime, lo cancela el decoro,
Refréname el celo, mas otro afán me lleva
Allá de donde al alma le viene todo ardor

Cuando pienso a mis penas sustraerme
Sostiénenme esperanzas, rigor ajeno me fatiga,
Amor me ensalza y me abate el respeto,
Cuando al alto y sumo bien aspiro.

Alto pensar, deseo piadoso, intenso afán,
Del genio, del corazón, de las fatigas,
Al objeto inmortal, divino, inmenso,

Haced que alcance, me aferre y de él me nutra,
Que ya la mente, la razón y el sentido,
Hacia otra cosa no tienda, discurra, se desvíe.

De suerte que de mí llegue a decirse:
Este que sus ojos tiene ahora en el sol fijos,
De haber sido se duele rival de Endimión.

Así como el continuo movimiento de una parte supone y entraña el movimiento del todo, de suerte que del retroceder las partes anteriores se sigue el avanzar de las partes posteriores, así mismo el impulso ejercido sobre las partes superiores repercute necesariamente sobre las inferiores, y de la elevación de una potencia se sigue el descenso de la contraria, de donde resulta que el corazón (que representa todos los afectos en general) se halla abierto y oculto; frenado por su celo, transportado por un pensamiento magnífico; fortalecido por la esperanza, debilitado por el temor. Y en tal estado y condición se verá mientras se hallare bajo el destino de la generación.

VI. CESARINO.—Todo está bien. Vayamos al siguiente. Veo una nave inclinada sobre las olas con las amarras sujetas a la orilla y con el lema «Fluctuat in portu» [12]. Argumentad acerca de lo que pueda significar y explicáos, si habéis ya resuelto.

MARICONDO.—Figura y lema guardan cierto parentesco con el lema y figura precedentes, como fácilmente puede comprenderse si mínimamente se considera. Mas leamos el artículo:

[12] El emblema «In facile a virtute desciscentes» de Alciati representa también un hombre que ha abandonado el control del barco: ya no puede guiarle a su destino, el barco es el alma desviada de la virtud que no puede continuar hacia su salvación. En el emblema bruniano, la figura representa las pasiones del amante inmovilizadas como el barco porque sólo se dirige hacia el objeto heroico, pero el piloto del barco —como el amante— puede perder el curso hacia el divino ideal, a menos que lo persiga con todas sus fuerzas.

Si por los héroes, los dioses y las gentes
animado me veo a no desesperar,
Ni temor, ni dolor, ni privaciones,
De la muerte, del cuerpo, de placeres,

Hará que más tema, sufra y sienta;
Y porque claro vea mi sendero,
Apáguense dolor, duda y tristeza,
Y queden esperanzas, gozos y deleites;

Mas si mirase, cumpliese y atendiese,
Mis pensares, deseos y razones,
Quien inciertos los vuelve, ardientes, vanos,

Más felices conceptos, actos y discursos,
No sabría, haría ni tendría quienquiera
Que las moradas del nacer, la vida y la muerte
[frecuentara.

Aun cuando cielo, tierra e infierno se opusieran,
Si ella me ilumina, me inflama y junto a sí me tiene,
Radiante me hará, potente y dichoso.

Por cuanto hemos considerado en los precedentes discursos, puede comprenderse este sentimiento que aquí se expresa, y mayormente allí donde se ha mostrado cómo nuestro sentido de las cosas bajas es atenuado e incluso anulado cuando las potencias superiores tienden noblemente a un objeto más magnífico y heroico. Tanta es la virtud de la contemplación (como advierte Jámblico) que sucede alguna vez no sólo que el alma se distancie de los actos inferiores, sino que incluso abandone enteramente el cuerpo. No quiero yo entender esto de otra manera que según los diversos modos explicados en el libro «De los treinta sellos», donde son reproducidos numerosos modos de contracción. De éstos, ignominiosamente algunos, heroicamente otros, llevan a no sentir el temor a la muerte, a no sufrir dolor corporal, a no sentir la traba de los placeres, de manera que la esperanza, el gozo y los deleites del espíritu superior son de tal suerte aguijoneados que apagan cuantas

pasiones puedan tener origen en duda, dolor y tristeza cualesquiera.

CESARINO.—Pero, ¿qué cosa es aquella a la cual requiere para que mire a esos pensamientos que tan inciertos tornara, cumpla sus deseos, que hiciera tan ardientes, y escuche sus razones, que tan vanas volviera?

MARICONDO.—Por ella entiende el objeto al cual contempla en ese momento en que se le hace presente, puesto que ver la divinidad es ser visto por ella, como ver el sol entraña ser visto por el sol. De igual modo, ser escuchado por la divinidad es propiamente escucharla, y ser favorecido por ella es el acto mismo de ofrecérsele; de ella, una sola e inmutable, proceden pensamientos ciertos e inciertos, deseos ardientes y colmados, y razones atendidas o vanas, según que el hombre se le presente digna o indignamente con el intelecto, el afecto y las acciones. Así, un mismo piloto puede ser considerado causa del naufragio o salvación de la nave, según se halle en ella presente o se encuentre ausente; mas el piloto arruina o salva la nave por la propia incapacidad o pericia, mientras que la divina potencia, que es toda en todo, no se muestra o sustrae sino por la ajena conversión o aversión.

VII. MARICONDO.—Paréceme, pues, que tenga gran concatenación y consecuencia con éste la figura siguiente, en la que se advierten dos estrellas en forma de dos radiantes ojos, con su lema, que dice: «Mors et vita» [13].

CESARINO.—Leed, pues, el artículo.

MARICONDO.—Así lo haré.

[13] En Alciati, el emblema «Sobrie vivendum et non temere predendum» representa una larga mano suspendida en el aire con un ojo abierto en la palma, con fondo de cielo y montañas.

Por la mano de Amor escrita podréis ver
La historia de mis penas en mi rostro;
Mas tú, porque tu orgullo no conozca freno,
Y yo infeliz eternamente quede,

A tus párpados bellos, conmigo crueles,
Haces encubrir luz tan amena,
Porque no se serene el cielo tenebroso
Ni las funestas y enemigas sombras se disipen.

Por tu belleza, por el amor mío,
Que acaso —aunque tan grande— la iguale,
Ríndete a la piedad (diosa) por Dios.

No prolongues el harto intenso mal,
Que es de mi tan grande amor salario indigno;
Junto a tal resplandor, tanto rigor no se halle.

Si de mi vida te importa,
De la gracia de tu mirada abre las puertas:
Mírame, oh hermosa, si quieres darme muerte.

Aquí, el rostro en que la historia de sus penas se trasluce es el alma, en cuanto se halla expuesta a la recepción de los dones superiores, respecto a los cuales ella no existe más que en potencia y aptitud, sin cumplimiento de perfección y acto, en espera del divino rocío. De ahí que bien se dijera: «Anima mea sicut terra sine aqua tibi». Y en otro lugar: «Os meum aperui, et attraxi spiritum, quia mandata tua desiderabam» [14]. En cuanto al «orgullo que no conoce freno», se dice por metáfora o similitud (como se habla a veces de los celos, la ira o el sueño de Dios) y viene a significar la dificultad con la que consiente él en dejar ver al menos su dorso, lo cual supone el darse a conocer mediante posteriores consecuencias y efectos. Encubre así la luz con sus párpados y no serena el

[14] *Salmos*, 142, 6: «(He tendido) mi alma a ti como una tierra sin agua» y 118, 131: «Abrí mi boca y atraje el alimento, porque deseaba tus mandamientos.»

tenebroso cielo de la mente humana para disipar la sombra de los enigmas y las similitudes.

Ruega además —pues no considera que todo cuanto no es no pueda llegar a ser— a la divina luz que por su hermosura (que a todos no debe permanecer oculta, sino respetar al menos la capacidad de quien la contempla) y por su amor, que acaso sea igual a tanta belleza (igual —entiende— en la medida en que puede él aprehenderla), se rinda a la piedad, es decir, que haga como aquellos que, tocados por la piedad, de huraños y esquivos vuélvense gentiles y afables; y que no prolongue el mal que de esa privación se sigue, ni permita que su resplandor —por el cual es deseada— aparezca mayor que el amor con el cual se comunique, puesto que todas las perfecciones son en ella no solamente iguales, sino incluso las mismas.

Suplícale al fin que no venga de nuevo a entristecerle con la privación, pues podría darle muerte con la luz de sus miradas, y con ellas mismas darle la vida; y así, no le abandone a la muerte que sería ocultar con sus párpados las amenas luces.

CESARINO.—¿Piensa acaso en esa muerte de los amantes que procede del supremo gozo, llamada por los cabalistas «mors osculi»? ¿Esa que es propiamente vida eterna y que al hombre le es dada virtualmente en la vida temporal y efectivamente en la eternidad?

MARICONDO.—Así es.

VIII. CESARINO.—Pero es ya tiempo de proceder a considerar el dibujo siguiente, similar a estos últimos anteriormente comentados, con los cuales presenta cierta consecuencia. Hay en él un águila que con sus dos alas tiende hacia el cielo; mas —no sé bien cómo ni en qué medida— se ve estorbada en el vuelo por el peso de una piedra que a una pata tiene atada. Y he aquí el lema: «Scinditur incertum» [15]. Significa, sin duda, la multitud, número y turba de las potencias del alma, significación a la cual se ha aplicado aquel verso:

«Scinditur incertum studia in contraria vulgus.»

Toda esta turba se halla generalmente dividida en dos facciones (aun cuando no falten otras subordinadas a éstas), pues algunas de entre tales potencias nos invitan a las alturas de la inteligencia y al resplandor de la justicia, mientras otras nos seducen, incitan y fuerzan en cierta manera hacia la bajeza, a la inmundicia de las voluptuosidades y a la complacencia en los apetitos naturales. De ahí que diga el artículo:

Hacer bien quiero y no me es permitido;
No está mi sol conmigo, aunque yo con él sea,
Que ya por estar con él no estoy conmigo,
Sino más lejos de mí cuanto a él más cercano.

Por un instante de gozo, en abundancia lloro;
Buscando la dicha, encuentro aflicción;
Por tan alto mirar, ciego me hallo;
Por ganar mi bien, a mí me pierdo.

Por amargo deleite y dulce pena,
Al centro caigo y hacia el cielo tiendo;
Necesidad me retiene, mas bondad me arrastra;

Me abisma la suerte, elévame el consejo;
Me espolea el deseo y el temor me frena;
Me inflama el celo y retarda el peligro.

¿Qué derecho camino o atajado
Paz me dará y me hurtará discordia,
Pues que así el uno me abate y el otro así me invita?

[15] Inspirado en un emblema de Alciati —«Paupertatem summis ingeniis obesse ne provehantur»— que representa un joven que tiene en una mano una paloma y en la otra una pesada piedra.

La frase citada a continuación, pertenece a Virgilio, *En.* II, 39: «Se divide la turba vacilante en contrarios pareceres.»

El ascenso procede en el alma de la potencia y el vigor que se halla en las alas —que son el intelecto y la intelectiva voluntad—, por las cuales ella tiende naturalmente hacia Dios y pone en él su mirada como en el sumo bien y la verdad primera, como en la absoluta bondad y belleza. Así, como toda cosa, tiende naturalmente de modo regresivo hacia su fin y perfección, como bien dijera Empédocles, de cuya sentencia paréceme que pudiera proceder cuanto dice el Nolano en esta octava:

> Conviene que al punto de su partida vuelva el sol,
> Y a su principio las errantes luces;
> Cuanto es de tierra, a tierra se retraiga,
> Y corran al mar del mar partidos ríos;
> Y, hacia donde se inspiran y nacen los deseos,
> Aspiren como a numen venerable.
> Así todo pensar nacido de mi diosa,
> Que a mi diosa vuelva es menester.

Jamás se aquieta la potencia intelectiva, jamás se contenta de la verdad comprendida; antes bien, procede siempre más y más allá hacia la verdad incomprensible; del mismo modo vemos cómo la voluntad que sigue a la aprehensión jamás se satisface de cosa finita. De ello se sigue que no se refiere la esencia del alma a otro fin que no sea la fuente de su sustancia y entidad. Mas, por las potencias naturales, por las cuales se convierte al favor y gobierno de la materia, viene a referirse y a dirigir su impulso a servir y comunicar su perfección a las cosas inferiores, mostrándoles así la similitud que tiene con la divinidad, la cual, por su bondad, se comunica ya sea infinitamente, produciendo, *id est*, comunicando el ser al universo infinito y a los mundos innumerables que se hallan en él, ya sea de modo finito, produciendo únicamente este universo sometido a nuestros ojos y a nuestra común razón. Y siendo así, pues, que en la esencia única del alma se hallan estos dos géneros de potencias —según que esté el alma ordenada a su propio bien o al ajeno—, conviene que sea representada por un par de alas, mediante las cuales puede alzarse hacia el objeto de las primeras e inmateriales potencias; y con una pesada piedra, por la cual dirige su aptitud y su eficacia hacia los objetos de las segundas y materiales potencias. De ahí viene que todo el afecto del Furioso sea ambiguo, dividido, trabajoso y con mayor facilidad para inclinarse hacia lo bajo que para forzarse a las alturas, puesto que se encuentra el alma en país inferior y hostil, tocándole en suerte una región lejana a su patria natural, donde tiene menguadas sus fuerzas.

CESARINO.—¿Crees que pueda procurarse remedio a esta dificultad?

MARICONDO.—Cumplidamente, mas durísimo es el comienzo, y se va llegando a mayor facilidad a medida que el progreso en la contemplación se hace más y más fructífero, como ocurre a aquel que alza el vuelo, que cuanto más se despega de la tierra, más aire llega a tener bajo sus pies para sostenerle y consecuentemente menos estorbado será por la gravedad; es más, puede volar tan alto que, sin pena de hendir el aire, no puede ya descender, aun cuando suele juzgarse que es más fácil hendir las profundidades del aire hacia la tierra que remontándose hacia los otros astros.

CESARINO.—¿Hasta tal punto que, progresando de esta manera, se alcanza cada vez mayor facilidad de elevación?

MARICONDO.—Así es. Por eso bien decía Tansillo:

> «Cuanto más aire bajo los pies atisbo,
> Más tiendo al viento las veloces plumas,
> El mundo desprecio y me encamino al cielo» [16].

Como toda parte de un cuerpo y de los llamados elementos, cuanto más se aproxima a su lugar

[16] Véase más arriba, I, iii, p. 68.

natural, con mayor ímpetu y fuerza avanza, de suerte que al fin —lo quiera o no lo quiera— es menester que hasta allá acceda. Y así como vemos que las partes de los cuerpos son atraídas por sus propios cuerpos, así debemos juzgar acerca de las cosas intelectivas, atraídas hacia sus propios objetos como a sus naturales lugares, patrias y metas. Fácilmente podéis deducir de esto el puntual sentido que declaran figura, lema y versos.

CESARINO.—Y tan claramente que pareciérame superfluo cuanto se añadiese.

IX. CESARINO.—Veamos ahora éste que aparece representado por esas dos saetas, radiantes sobre un broquel en torno al cual está escrito: «Vicit instans».

MARICONDO.—Supone la guerra sin tregua que entablada está en el alma del Furioso, la cual, desde tiempo inmemorial, por la demasiada familiaridad habida con la materia, se hallaba endurecida y nada apta para ser penetrada por los rayos del resplandor de la divina inteligencia y por las especies de la divina bondad. Por todo este tiempo dice haber tenido esmaltado de diamante el corazón, es decir, endurecido e inadecuado el afecto para ser caldeado y penetrado, protegiéndole así de los golpes de Amor, que por todas partes le asaltaba. Quiere decir que no se sentía martirizado por esas llagas de vida eterna, de las cuales habla el «Cantar»: «Vulnerasti cor meum, o dilecta, vulnerasti cor meum» [17]. No son estas llagas hechas por el hierro o por otra materia, no son causadas por el vigor o la fuerza de los nervios, sino que son flechas de Diana, o de Febo, es decir, de la diosa de los desiertos de la contemplación de la Verdad —o sea, de la Diana que es el orden de las inteligencias segundas que reflejan el resplandor

[17] *Cant. Cant.* 4, 9.

recibido por la inteligencia primera para comunicarlo a aquellos otros que están privados de más directa visión—o bien de la más principal divinidad, el Apolo que con resplandor propio y no prestado envía sus saetas —es decir, sus rayos— desde tantas y tan innumerables partes cuantas son las especies de las cosas, las cuales no son sino indicios de la divina bondad, inteligencia, belleza y sabiduría, creando furiosos amantes según los diversos modos de aprehensión de tales rayos, si sucede que el adamantino sujeto no refleje ya desde su superficie la luz recibida, sino que, reblandecido y domado por el calor y la luz, se haga luminoso en toda su sustancia, todo luz, al haber sido penetrado en su afecto e intelecto. No tiene lugar esto inmediatamente después del nacimiento, cuando el alma sale en su frescura del Leteo, aún embriagada y embebida de las alas del olvido y la confusión; por eso viene más firmemente cautivado el espíritu en el cuerpo y puesto al servicio de la vida vegetativa y, poco a poco, se ordena y se hace apto para el ejercicio de la sensitiva facultad, hasta el punto en que, por la racional y discursiva, acceda a la más pura intelectiva. A partir de entonces puede adentrarse en la inteligencia y no sentirse ya obnubilado por las fumaradas de ese humor que —mediante el ejercicio de la contemplación— no se ha corrompido en el estómago, sino que ha sido convenientemente digerido.

En esta disposición declara el presente Furioso haber permanecido durante «seis lustros» [18], en el curso de los cuales no había llegado a alcanzar esa pureza de concepto que le hiciera apto para abrigar las extranjeras especies que, ofreciéndose a

[18] Este dato, tomado en sentido autobiográfico, supondría —contando los seis lustros a partir de su nacimiento— que Bruno sitúa el momento de su «iluminación» filosófica en 1578, el año en que deja Italia.

todos por igual, golpean siempre a las puertas de la inteligencia. Finalmente el amor, que desde diversas partes y en diversas ocasiones vanamente habíale asaltado (como vanamente se dice que el sol alumbra y calienta a cuantos se hallan en las entrañas de la tierra y en su opaca profundidad), «por venir a aposentarse en esas santas luces», es decir, por haber mostrado bajo dos especies inteligibles la divina belleza —la cual habíale ligado el intelecto con la razón de la verdad y caldeado el afecto con la razón de la bondad—, vino a lograr que fueran vencidos los afanes materiales y sensitivos, que solían de ordinario triunfar permaneciendo intactos a despecho de la excelencia del alma, pues aquellas luces que hacían presente el intelecto agente —luminaria y sol de la inteligencia— tuvieron fácil entrada a través de sus propias luces: la luz de la verdad, por la puerta de la potencia intelectiva; la de la bondad, por la puerta de la potencia apetitiva hasta el corazón, es decir, hasta la sustancia del general afecto. Este fue «aquel gémino dardo que llegara como guiado por mano de guerrero airado», tanto más presto, eficaz y osado cuanto que tan débil y negligente habíase mostrado por tanto tiempo atrás. Entonces, cuando previamente hubo sido caldeado e iluminado por su intelecto, se produjo ese instante y punto victorioso del que se ha dicho: «Vicit instans». Podéis ahora comprender el sentido de la figura propuesta, del lema y del artículo, que dice así:

A los golpes de amor fuerte reparo opuse,
Y asaltos de muchas y muy diversas partes
Sostuvo mi adamantino corazón:
Así triunfaron de los suyos mis afanes.

Al fin (como los cielos dispusieron)
Aposentóse un día en esas santas luces
Que por solas las mías entre todas
Hallaron fácil entrada al corazón.

Aquel gémino dardo entonces me abatió,
Guiado por mano de guerrero airado
Que por seis lustros en vano me asaltó.

Sitió la plaza y fuerte se mantuvo;
Su trofeo plantó allí donde pudiera
Tener bien sujetas mis fugaces alas.

Desde entonces, con más solemnes
Aprestos, nunca cesan de herir
Mi corazón las iras de mi dulce enemigo.

Singular instante fue el que marcara a un tiempo el comienzo y la consumación de la victoria. Singulares especies gemelas fueron las que, solas entre todas, hallaron fácil entrada en el corazón, puesto que ellas contienen en sí la eficacia y virtud de todas las otras; y, en efecto, ¿podría presentarse forma mejor y más excelente que esta belleza, bondad y verdad, que es fuente de toda otra verdad, bondad y belleza? «Sitió la plaza»: tomó posesión del afecto, reparó en él e imprimióle su sello; «y fuerte se mantuvo»: y se lo ha confirmado, fijado y sancionado de tal forma que no pueda perderlo, siendo ya imposible que uno pueda volcarse hacia otro amor una vez aprehendida en la mente la divina belleza. Y no es posible evitar el amarla, como es imposible que conciba el apetito otro bien o especie de bien. Y por ello en mayor medida ha de convenirle la apetencia del sumo bien. Así, «sujetas» están las «alas», que solían ser «fugaces», pues declinaban hacia abajo por el peso de la materia. Y así, desde allí, «nunca cesan de herir», solicitando al afecto y desvelando al pensamiento las «dulces iras», que son los eficaces asaltos del gentil enemigo, por tanto tiempo mantenido apartado, cual extraño y extranjero. El es ahora único señor del alma, de la que puede enteramente disponer, pues ella no desea, no quiere desear otra cosa; ni le place, ni desea que otra cosa le plazca, por lo que repite con frecuencia:

«Dulces iras, guerra dulce, dulces dardos,
Mis dulces llagas, mis dulces dolores» [19].

X. CESARINO.—No me parece que quede cosa alguna que considerar a este propósito. Veamos ahora esta aljaba y arco, de amor, como lo muestran los destellos que les rodean y el nudo del lazo que de ellos pende, con el lema «Subito clam».

MARICONDO.—Bien recuerdo haberlo visto declarado en el artículo. Pero leámoslo primero.

Avida de hallar pasto anhelado,
Despliega el águila las alas hacia el cielo,
Y a todo animal anuncia así
Que al tercer vuelo el daño dispondrá.

Y el vasto rugido del fiero león
Mortal horror trae desde la alta cueva,
Y así las bestias, presintiendo males,
Huyen del famélico ayuno a sus cobijos.

Y cuando quiere la ballena atacar el rebaño
Mudo de Proteo, los antros de Tetis abandona,
Y hace oír primero su violento chorro.

Aguilas del cielo, leones en tierra y ballenas
Señoras de la mar, no conocen traición,
Mas los asaltos de amor vienen secretos.

Ah, que dulces días
Truncóme la eficacia de un instante
Que por siempre me haría infortunado amante.

Tres son las regiones de los animales, compuestas de la mayoría de los elementos: tierra, agua, aire. Y tres son los géneros de aquéllos: fieras, peces y aves. Tres especies son los príncipes que la naturaleza les ha concedido y fijado: el águila en el aire, en la tierra el león y la ballena en el agua; éstos, mostrando cada uno en sus dominios mayor fuerza y poder que los otros, llegan a hacer abier-

[19] Petrarca, *Canzoniere*, 205: «Dulces iras, dulces desdenes y dulces paces/dulce mal, dulce afán y dulce peso...».

tamente gala de actos de magnanimidad, o cuando menos de algo similar a la magnanimidad. Así, sabido es que el león, antes de salir a la caza, lanza un fuerte rugido que hace retumbar la selva toda, como del Erínico cazador refiere el dicho poético:

At saeva e speculis tempus dea nacta nocendi,
Ardua tecta petit, stabuli et de culmine summo
Pastorale canit signum, cornuque recurvo
Tartaream intendit vocem, qua protinus omne
Contremuit nemus, et silvae intonuere profundae» [20].

También del águila se sabe que, cuando quiere caer sobre su presa, alza primero el vuelo desde el nido hacia lo alto, en línea recta y vertical y, casi ordinariamente a la vez tercera, precipítase desde lo alto, con mayor ímpetu y presteza que si volara en línea horizontal; así, mientras busca la ventaja de la velocidad en el vuelo, usa también de la comodidad de examinar desde lejos la presa, a la cual renunciará o se resolverá a atacar a las tres veces de haberla ojeado.

CESARINO.—¿Podría conjeturarse por qué razón, si a la vez primera se le presenta la presa ante los ojos, no se lanza de inmediato sobre ella?

MARICONDO.—No, por cierto. Mas acaso considere ella entretanto si se le pudiera presentar mejor o más fácil presa. Por lo demás, no creo yo que suceda siempre así, sino únicamente por lo común. Pero volvamos a nuestro propósito. De la ballena es cosa manifiesta que, por ser un voluminoso animal, no puede hendir las aguas sin que sea su presencia presentida por el rechazo de la olas, sin considerar que existen diversos peces de

[20] Virgilio, *En.* VII, 511-515: «Entretanto, la cruel diosa, que desde su escondrijo ve llegada la ocasión de hacer daño, alcanza el tejado de la alquería y desde su cima más alta hace resonar la señal de los pastores y lanza a través de la corva trompa su voz tartárea, que rápidamente hizo retemblar todo el monte y atronó las profundidades de la selva.»

este género que con su movimiento y respiración expulsan una ventosa tempestad de acuoso chorro. De todos estos príncipes de las tres especies de animales pueden, por tanto, los animales inferiores disponer de tiempo para huir, pues no proceden cual falsos y traidores. Pero el Amor, que es más fuerte y más grande, que ejerce supremo dominio en cielo, tierra y mar —y que a semejanza de aquéllos debiera acaso mostrar mayor y más excelente magnanimidad cuanto que es más grande su fuerza— asalta e hiere, sin embargo, de improviso y repentinamente.

Labitur totas furor in medullas,
Igne furtivo populante venas,
Nec habet latam data plaga frontem;
Sed vorat tectas penitus medullas,
Virginum ignoto ferit igne pectus» [21].

Como podéis ver, este trágico poeta lo llama furtivo fuego, desconocida llama; Salomón lo denomina aguas furtivas; silbo de aura sutil lo llamó Samuel [22]. Muestran los tres con cuánta dulzura, suavidad y astucia tiraniza el amor en mar, tierra y cielo al universo entero.

CESARINO.—No hay mayor imperio, no hay peor tiranía, no hay mejor poder, no hay potestad más necesaria, no hay cosa más dulce y suave, no se encuentra más austero y amargo alimento ni se conoce más violenta divinidad; no hay dios más placentero, no hay agente más pérfido y disimulado, ni autor más regio y fiel y, para concluir, paréceme que el amor sea todo y lo haga todo y que de él todo pueda decirse y a él todo atribuirse.

MARICONDO.—Muy bien decís. El amor, por tanto —como aquello que actúa principalmente a través de la vista (el más espiritual de todos los sentidos, pues inmediatamente se eleva hacia los límites apreciables del mundo y alcanza sin dilación todo el horizonte de lo visible)—, es rápido, furtivo, imprevisto y repentino. Hay que considerar, además, cuanto dicen los antiguos acerca de que el Amor precede a todos los otros dioses; por eso no es menester simular que Saturno le muestre el camino, cuando no hace sino seguirle. Y, por otra parte, ¿qué necesidad hay de averiguar si el Amor aparece y se anuncia desde fuera, si su alojamiento es el alma misma, su lecho el mismo corazón y si consiste en la misma sustancia de la que estamos nosotros compuestos, en el ímpetu mismo de nuestras potencias? Toda cosa, finalmente, apetece naturalmente lo bello y lo bueno, y por eso no es menester argumentar ni discurrir de qué manera toma el afecto fuerza y forma, pues inmediatamente y en un solo instante se une el apetito a lo apetecible, como la vista a lo visible.

[21] Séneca, *Fedra*, 279-282 y 293: «Su furor penetra en lo más íntimo de nuestro ser; su fuego furtivo abrasa las venas. La herida que abre no es ancha en apariencia, pero devora lo más secreto de nuestra médula (...) con ignoto fuego vulnera el pecho de las vírgenes.» (*Obras Compl.*, Aguilar, Madrid, 1966).
[22] *Proverbios*, 9, 17 y *III Reyes*, 19, 12.

XI. CESARINO.—Veamos a continuación qué quiere decir esa ardiente flecha, alrededor de la cual cíñese el lema «Cui nova plaga loco». Explicad qué lugar busca para herir.

MARICONDO.—Basta con leer el artículo, que dice como sigue:

Que la candente Pulia o Libia siegue
Tanto trigo y espigas tantas al viento
Abandone, y tantos relucientes rayos mande
El gran astro desde su circunferencia,

Que esta alma, gozosa en su dolor grave,
(Y que tan triste se goza en dulces daños)
Acoja los ardientes dardos de las dos estrellas,
Todo sentido y razón creer me impiden.

¿Qué intentas aún, amor, dulce enemigo?
¿Qué afán te mueve a herirme nuevamente,
Cuando ya todo mi corazón es una llaga?

Pues que ni tú ni nadie un punto hallara donde
Imprima la punzada llaga nueva,
Vuelve, vuelve seguro hacia otra parte el arco,

No dejes aquí tus bríos,
Pues es, oh hermoso dios, si no en vano, desatino
Querer seguir dando a un muerto muerte.

Todo este significado es metafórico como en los precedentes poemas, y puede ser entendido siguiendo el sentido de aquéllos. En éste, la multitud de dardos que han herido e hieren el corazón significan los innumerables individuos y especies de cosas, en todos los cuales refléjase según sus grados el resplandor de la divina belleza y caldéase el afecto del bien propuesto y del bien aprehendido. Uno y otro, por razones de potencia y de acto, de posibilidad y de efecto, torturan y dan consuelo, nos hacen gustar la dulzura y probar la amargura. Mas allí donde el afecto se halla todo entero convertido a Dios —es decir, a la idea de las ideas—, se exalta el espíritu, por efecto de la luz de las cosas inteligibles, hasta la superesencial unidad: se hace todo amor, todo uno, no se siente ya solicitado por diversos objetos que lo distraigan, sino que viene a ser ya una sola llaga en la cual se condensa todo el afecto, y que viene a ser su mismo afecto. No hay entonces amor o apetito de cosa particular que pueda solicitar su voluntad o siquiera acercarse a ella, pues no hay cosa más recta que la rectitud, más bella que la belleza, mejor que la bondad, y nada se encuentra más grande que la grandeza, ni cosa más luminosa que esa luz que oscurece y difumina con su presencia las luces todas.

Cesarino.—A lo perfecto, si es perfecto, no hay cosa que se le pueda añadir; por eso la voluntad no es ya capaz de otro apetito cuando conoce el de la suprema y soberana perfección. Puedo por tanto, entender que concluya diciendo al Amor: «No dejes aquí tus bríos», pues es «si no en vano, desatino» (se dice a manera de similitud y metáfora) «querer seguir dando a un muerto muerte»; es decir, a quien se halla privado ya de vida y de sentimiento con respecto a otros objetos, de suerte que no puede ya ser por ellos «llagado o punzado». ¿Qué sentido tiene, pues, exponerse a otras especies? Y este lamento acontece a quien, habiendo gustado la unidad perfecta, querría estar enteramente apartado y enajenado de la multitud.

Maricondo.—Muy bien habéis comprendido.

XII. Cesarino.—Tenemos aquí después un muchacho dentro de una barca que a punto está de ser engullido por las olas tempestuosas, y que, lánguido y fatigado, ha abandonado los remos. Tiene en torno el lema «Fronti nulla fides» [23]. No cabe duda que esto significa que el muchacho fue invitado por el sereno aspecto de las aguas a surcar el pérfido mar; éste, habiendo repentinamente enturbiado el semblante, le ha hecho renunciar al uso de su cabeza y de sus brazos, y ha perdido toda esperanza, invadido de extremo y mortal espanto e impotente para resistir el ímpetu de las olas. Pero veamos el resto:

Gentil muchacho, que de la orilla soltaste
La diminuta barca y al frágil remo,
Del mar prendado, tiendes la inexperta mano;
De pronto tu desgracia apercibiste:

Ves las funestas olas del traidor,
Tu proa que en vaivén se balancea;
Vencida el alma por afanes enojosos,
Nada vale contra el oleaje henchido.

Cedes los remos al fiero enemigo,
Ya con menor inquietud la muerte aguardas
Y entornas para no verla los ojos.

Si no se apresta algún socorro amigo,
Ya sentirás cierto los últimos efectos
De tu afán curioso e ignorante.

[23] La frase está tomada de Juvenal, *Sat.* II, 8 («No te fies de los rostros»)

Es el mío un hado cruel,
Al tuyo semejante, pues prendado de Amor,
La crueldad siento del más grande traidor.

De qué modo y por qué es el amor traidor y fraudulento, poco ha lo hemos visto. Pero, viendo el siguiente poema sin imagen y sin lema, presumo que tendrá relación con el presente; leámoslo, pues:

Abandonado el puerto por prueba y por un poco,
Holgando de estudios más maduros,
Púseme a contemplar casi por juego
Cuando advertí de pronto el hado cruel.

Prendiérame entonces ardor tan violento
Que en vano intento ganar segura orilla.
En vano invoco alivio de mano piadosa
Que me arrebatara a mi enemigo.

Impotente en la huida, ronco y fatigado,
A mi destino cedo, y ya no intento
Poner vanos reparos a mi muerte.

Apárteme, pues, de toda otra vida,
No se tarde ya el último tormento
Que me ha prescrito la implacable suerte:

Símbolo es de mi gran mal
Aquel muchacho imprudente que al hostil seno
Por diversión así se aventurara.

No estoy cierto en este caso de comprender y resolver enteramente cuanto quiere dar a entender el Furioso. Sin embargo, aparece muy clara la extraña condición de un ánimo abatido por la conciencia de la dificultad de la empresa, el peso de la fatiga y la magnitud del trabajo por un lado; y la ignorancia, la falta de habilidad, la debilidad de sus nervios y el peligro de muerte por otro. No aprovecha de consejo que le sirva en esta empresa, no sabe cómo ni hacia dónde volverse, ni percibe lugar alguno de huida o de refugio, pues por todas partes amenazan las olas, cuyo ímpetu es espantoso y mortal: «Ignoranti portum nullus suus ventus est.» Quien se entrega a cosas en demasía fortuitas advierte, finalmente, haberse labrado la perturbación, la esclavitud, la ruina y el naufragio. Advierte asimismo cómo se burla de nosotros la fortuna, la cual, cuanto con gentileza ofrece en mano, hace que de las mismas manos caiga o se derrame, o que sea arrebatado por la violencia ajena, o que nos sofoque y envenene, o haga nacer en nosotros la sospecha, el temor y los celos, con gran perjuicio y ruina del poseedor. «¿Fortunae an ulla putatis dona carere dolis?» Y así como es vana la fortaleza que no puede dar prueba de sí, o es nula la magnanimidad que no puede prevalecer, y vano es el afán sin fruto, advierte él que peores son los efectos del temor del mal que el mal mismo. «Pejor est morte timor ipse mortis.» Por sólo el temor padece ya cuanto teme llegar a padecer: estremecimiento de los miembros, debilidad en los nervios, temblor del cuerpo, angustia en el ánimo; y se le representa aquello que aún no le ha sobrevenido, y aún peor de como pudiera sobrevenirle. ¿Hay nada más necio que dolerse de cosa futura y ausente y que no se siente en el momento?

CESARINO.—Estas consideraciones atañen a la superficie e historial de la figura. Mas creo yo que el propósito del heroico Furioso se refiera a la debilidad del humano ingenio, el cual, atendiendo a la divina empresa, puede hallarse a veces sumido de pronto en el abismo de la incomprensible excelencia, allí donde sentido e imaginación son confundidos y absorbidos, pues, no sabiendo cómo avanzar ni retroceder, ni hacia dónde volverse, se desvanece y pierde su ser como si de una gota que en el mar se pierde se tratara, o cual un débil soplo que se disipa perdiendo la propia sustancia en el aire inmenso y espacioso.

MARICONDO.—Bien. Pero vayamos conversando hacia la estancia, pues ya es noche.

Fin del Primer Diálogo

Diálogo segundo

MARICONDO.—Podéis ver aquí un flameante yugo cargado de lazos, alrededor del cual hállase escrito «Levius aura», que quiere significar cómo el amor divino no pesa, no transporta a su servidor, cautivo y esclavo, hacia las regiones bajas, a las profundidades, sino que lo ensalza, lo eleva, lo magnifica por encima de cualquier libertad.

CESARINO.—Os ruego que con presteza leamos este artículo, de modo que con mayor orden, propiedad y brevedad podamos esclarecer el sentido y advertir si contiene algo más.

MARICONDO.—Dice así:

Quien hiciera pronta mi mente al alto amor,
Quien me hiciera toda otra diosa vana y vil,
Aquella en quien bondad y belleza soberanas
Unicamente así se manifiestan,

Aquella es que yo viera salir de la espesura,
Cazadora de mí, Diana mía,
Entre bellas Ninfas por la áurea Campania,
Por quien dijera a Amor: Ríndome a ésta,

Y él respondiera: oh, venturoso amante,
Oh, esposo de propicios hados,
Que a aquella sola que entre tantas otras,

La que en su seno lleva vida y muerte,
Y más el mundo adorna con sus gracias santas,
Ganaste por suerte y por afán.

En la amorosa corte,
Tan grandemente feliz eres cautivo,
Que libertad no envidias de dios o de mortal.

Advierte cuán contento se halla bajo tal yugo, tal atadura, tal carga, que le ha hecho cautivo de

aquella que viera salir de la espesura, del desierto, de la selva, es decir, de lugares velados a la multitud, a la sociedad, al vulgo, y que son por pocos explorados. Diana, resplandor de las especies inteligibles, es su cazadora, pues con su hermosura y gracia le ha herido primero y lo ha vinculado a sí después, manteniéndolo bajo su dominio más contento de cuanto jamás hubiera podido sentirse de otro modo. Muéstrase ella —dice— «entre bellas ninfas», es decir, entre la multitud de las otras especies, formas e ideas; y «por la aúrea Campania», aludiendo a cierto genio o espíritu que apareciera en Nola, en el horizonte de la llanura de Campania. A ella rindióse; aquélla más que cualquier otra habíale loado el amor, queriendo que de ella reciba gran ventura, como corresponde a aquella que, entre todas cuantas son manifiestas y ocultas a ojos de los mortales, en mayor grado adorna el mundo, glorifica y embellece al hombre. Dice, pues, tener tan pronta la mente a excelente amor que reconoce «toda otra diosa» —es decir, afán y consideración de cualquier otra especie— vil y vana.

Así, nos da ejemplo proclamando que tiene la mente pronta a un alto amor, tanto magnificando el corazón a través de pensamientos, trabajos y obras cuanto le es posible, sin complacerse en cosas bajas y por debajo de nuestra facultad, como sucede a quienes, por avaricia, por negligencia o por cualquier otra flaqueza permanecen en este breve espacio de la vida a cosas indignas amarrados.

CESARINO.—Es menester que existan artesanos, mecánicos, labradores, servidores, gentes de a pie, hombres sin nobleza, viles, pobres, pedantes y otros semejantes, pues de otra manera no podrían existir filósofos, contemplativos, cultivadores del espíritu, señores, capitanes, nobles, ilustres, ricos, sabios y todos aquellos que son heroicos a semejanza de los dioses. ¿Por qué, entonces, debiéra-

mos afanarnos en pervertir la ley de la naturaleza, que ha dividido el universo en cosas mayores y menores, superiores e inferiores, resplandecientes y oscuras, dignas e indignas, y no sólo fuera de nosotros, sino incluso en nuestro interior, en nuestra misma sustancia, y hasta en esa parte de nuestra sustancia que se afirma inmaterial? Del mismo modo, entre las inteligencias, unas se hallan sometidas, otras son dominadoras, y sirven las unas y obedecen mientras las otras ordenan y gobiernan. Y así no creo yo que esto debiera servir de ejemplo, de suerte que, queriendo los súbditos ser superiores, e iguales a los nobles aquellos que no lo son, viniera a pervertirse y confundirse el orden de las cosas, resultando al fin una especie de neutralidad y una bárbara igualdad, como la que se da en ciertas desiertas e incultas repúblicas [1].

¿No advertís, por otra parte, en qué medida hállanse postradas las ciencias por esta causa de que los pedantes hayan pretendido ser filósofos, tratar de la naturaleza, entrometerse a resolver de cosas divinas? ¿Quién no puede ver cuántos males han sobrevenido y sobrevienen todavía por haber pretendido volver nuestra mente, todos por igual, a un alto amor? ¿Hay hombre alguno de buen sentido que no advierta el provecho que trajera Aristóteles, que era maestro de humanidades de Alejandro, queriendo aplicar su espíritu a contradecir y combatir la pitagórica doctrina y la de los filósofos naturales, pretendiendo dar con su lógica raciocinante definiciones, nociones, cierta especie de quintaesencias, y otros engendros y abortos de fantásticas cogitaciones, como principios y sustancia de las cosas, más afanoso de la fe del vulgo y

[1] Es una referencia al problema suscitado por el descubrimiento del nuevo mundo (el mito del *buen salvaje* tan en boga en la época y que Bruno rechaza): las desigualdades sociales que derivan de la condición natural no deben ser removidas, pues todos tienen un lugar en cuanto que cada uno tiene su modo de ser natural.

de la necia multitud (que se encamina y guía por sofismas y apariencias de las cosas) que de la verdad, que se oculta en la sustancia de éstas y viene a ser esa misma sustancia? Dispuso él su mente, no a contemplar, sino a juzgar y sentenciar acerca de cosas que jamás había estudiado ni comprendido bien. Así, en nuestros tiempos, cuanto aporta él de bueno y singular en materia de poética, lógica y metafísica, por ministerio de otros pedantes que se inspiran en el mismo «sursum corda», han sido instituidas nuevas dialécticas y modos de formar la razón, tan inferiores acaso a la de Aristóteles cuanto lo es la filosofía de Aristóteles con respecto a la de los antiguos. Esto ha sobrevenido probablemente porque ciertos gramáticos, luego de haber envejecido en compañía de niños de pecho y entre sutilezas de frases y vocablos, han querido aplicar su mente a construir nuevas lógicas y metafísicas, juzgando y sentenciando de cosas que jamás estudiaron y que aún ahora no comprenden. Por todo ello, bien pudiera darse que éstos, amparados por la ignorante multitud (a cuyo ingenio se hallan más conformes) vinieran a arrasar las humanidades y raciocinios de Aristóteles, como éste fuera a su vez carnífice de ajenas y divinas filosofías. Advierte, pues, a donde suele llevar este parecer, si todos pretenden aspirar al santo resplandor y tienen toda otra empresa por vil y vana.

«Ride, si sapis, o puella, ride
Paelignus, puto, dixerat, poeta;
Sed non dixerat omnibus puellis;
Et si dixerit omnibus puellis,
Non dixit tibi. Tu puella non es» [2].

[2] Marcial, *Epigramas* II, V41, 1-5: «Ríe, si eres juiciosa, oh muchacha, ríe (había dicho, creo, el poeta peligno;/ pero no lo decía para todas las muchachas;/ Y aunque para todas las muchachas lo dijera/ No te lo decía a ti. Tú ya no eres muchacha).»

mos afanarnos en pervertir la ley de la naturaleza, que ha dividido el universo en cosas mayores y menores, superiores e inferiores, resplandecientes y oscuras, dignas e indignas, y no sólo fuera de nosotros, sino incluso en nuestro interior, en nuestra misma sustancia, y hasta en esa parte de nuestra sustancia que se afirma inmaterial? Del mismo modo, entre las inteligencias, unas se hallan sometidas, otras son dominadoras, y sirven las unas y obedecen mientras las otras ordenan y gobiernan. Y así no creo yo que esto debiera servir de ejemplo, de suerte que, queriendo los súbditos ser superiores, e iguales a los nobles aquellos que no lo son, viniera a pervertirse y confundirse el orden de las cosas, resultando al fin una especie de neutralidad y una bárbara igualdad, como la que se da en ciertas desiertas e incultas repúblicas [1].

¿No advertís, por otra parte, en qué medida hállanse postradas las ciencias por esta causa de que los pedantes hayan pretendido ser filósofos, tratar de la naturaleza, entrometerse a resolver de cosas divinas? ¿Quién no puede ver cuántos males han sobrevenido y sobrevienen todavía por haber pretendido volver nuestra mente, todos por igual, a un alto amor? ¿Hay hombre alguno de buen sentido que no advierta el provecho que trajera Aristóteles, que era maestro de humanidades de Alejandro, queriendo aplicar su espíritu a contradecir y combatir la pitagórica doctrina y la de los filósofos naturales, pretendiendo dar con su lógica raciocinante definiciones, nociones, cierta especie de quintaesencias, y otros engendros y abortos de fantásticas cogitaciones, como principios y sustancia de las cosas, más afanoso de la fe del vulgo y

[1] Es una referencia al problema suscitado por el descubrimiento del nuevo mundo (el mito del *buen salvaje* tan en boga en la época y que Bruno rechaza): las desigualdades sociales que derivan de la condición natural no deben ser removidas. pues todos tienen un lugar en cuanto que cada uno tiene su modo de ser natural.

de la necia multitud (que se encamina y guía por sofismas y apariencias de las cosas) que de la verdad, que se oculta en la sustancia de éstas y viene a ser esa misma sustancia? Dispuso él su mente, no a contemplar, sino a juzgar y sentenciar acerca de cosas que jamás había estudiado ni comprendido bien. Así, en nuestros tiempos, cuanto aporta él de bueno y singular en materia de poética, lógica y metafísica, por ministerio de otros pedantes que se inspiran en el mismo «sursum corda», han sido instituidas nuevas dialécticas y modos de formar la razón, tan inferiores acaso a la de Aristóteles cuanto lo es la filosofía de Aristóteles con respecto a la de los antiguos. Esto ha sobrevenido probablemente porque ciertos gramáticos, luego de haber envejecido en compañía de niños de pecho y entre sutilezas de frases y vocablos, han querido aplicar su mente a construir nuevas lógicas y metafísicas, juzgando y sentenciando de cosas que jamás estudiaron y que aún ahora no comprenden. Por todo ello, bien pudiera darse que éstos, amparados por la ignorante multitud (a cuyo ingenio se hallan más conformes) vinieran a arrasar las humanidades y raciocinios de Aristóteles, como éste fuera a su vez carnífice de ajenas y divinas filosofías. Advierte, pues, a donde suele llevar este parecer, si todos pretenden aspirar al santo resplandor y tienen toda otra empresa por vil y vana.

«Ride, si sapis, o puella, ride
Paelignus, puto, dixerat, poeta;
Sed non dixerat omnibus puellis;
Et si dixerit omnibus puellis,
Non dixit tibi. Tu puella non es» [2].

[2] Marcial, *Epigramas* II, V41, 1-5: «Ríe, si eres juiciosa, oh muchacha, ríe (había dicho, creo, el poeta peligno:/ pero no lo decía para todas las muchachas;/ Y aunque para todas las muchachas lo dijera/ No te lo decía a ti. Tú ya no eres muchacha).»

Así, el «sursum corda» no es a todos entonado, sino únicamente a aquellos que están dotados de alas. Advirtamos que jamás ha sido la pedantería más exaltada que en nuestros tiempos, cuando amenaza gobernar el mundo; ella abre tantos caminos poblados de verdaderas especies inteligibles y objetos de única e infalible verdad cuantos pedantes puedan existir. Por ello en nuestra época más que nunca deben estar alerta los espíritus bien nacidos, armados con la verdad, alumbrados por la divina inteligencia, prestos a medir sus armas con la oscura ignorancia, alcanzando la alta fortaleza y eminente torre de la contemplación. A éstos conviene ciertamente tener toda otra empresa por vil y vana.

No deben éstos desperdiciar en cosas fútiles y vanas el tiempo, cuya velocidad es infinita, pues discurre el presente con admirable precipitación y con igual presteza acércase el futuro. Nada es cuanto hemos vivido, un punto cuanto vivimos, cuanto nos resta de vida no es siquiera un punto, mas puede llegar a serlo, y a un tiempo será y habrá sido. Y, entre tanto, aturde éste su memoria con genealogías, atiende aquel a descifrar caligrafías y aquel otro hállase ocupado en multiplicar infantiles sofismas. Verás, *verbi gratia*, volúmenes repletos de:

COR est fons vitae
NIX est alba
Ergo CORNIX est fons vitae alba.

Los hay que disputan si fue primero el nombre o el verbo, otros si el mar o las fuentes; quieren otros renovar obsoletos vocablos que, por habernos llegado una vez de la pluma de un antiguo escritor, pretenden ahora poner nuevamente en candelero; otros se estancan en discurrir acerca de la falsa y verdadera ortografía, y así tantos otros complácense en otras tantas similares fruslerías, mucho más dignas de ser menospreciadas que escuchadas. Ora ayunan, ora adelgazan, ora se consumen, ora muestran arrugas en la piel y dejan crecer su barba, ora se empodrecen, ora echan el ancla del soberano bien. En nombre de todo esto desprecian la fortuna, y todo esto utilizan de parapeto y escudo contra los golpes del destino. Con estos y similares indignos pensamientos creen remontarse a las estrellas, ser semejantes a los dioses y comprender lo bello y bueno que promete la filosofía.

CESARINO.—Gran cosa es, ciertamente, que el tiempo, que no nos alcanza siquiera para las cosas necesarias aun cuando venga celosamente guardado, sea las más de las veces malgastado en cosas superfluas, y hasta viles y vergonzosas. No debiéramos reír de aquello que hiciera digno de alabanza a Arquímedes (o a otro, según opinión de algunos), el cual, mientras se venía abajo la ciudad, se hallaba todo en ruinas, se incendiaba su casa y estaban ya los enemigos dentro de su aposento y a sus espaldas, teniendo a su merced acabar con su arte, su cerebro y su vida, había completamente perdido el instinto y el interés de salvar la propia vida, por haberlo postergado acaso persiguiendo la relación de la curva con la recta, del diámetro con el círculo, o la resolución de otros problemas similares, cosas todas éstas tan excelentes para la juventud cuanto ignominiosas en quien debiera, pudiendo, haber envejecido atento a cosas más dignas de ser tenidas como fin del humano afán.

MARICONDO.—A este propósito, pláceme cuanto decíais poco ha acerca de que es menester que esté el mundo lleno de toda suerte de gentes, y que el número de los imperfectos, viles, pobres, indignos y pérfidos sea mayor, y que, en conclusión, no debiera ser sino como es. La larga vida y la vejez de Arquímedes, Euclides, Prisciano, de Donato y de cuantos fueron sorprendidos por la muerte

ocupados en números, líneas, dicciones, concordancias, ortografías, dialectos, silogismos formales, métodos, modos de ciencias, rudimentos y otras isagogias, fue ordenada al servicio de jóvenes y muchachos, los cuales pueden así instruirse y recibir los frutos de la edad madura de aquéllos, de modo que sean esos frutos gustados por ellos —como conviene— en su tierna edad, para que, una vez adultos, se hallen sin impedimentos aptos y prestos a cosas mayores.

CESARINO.—Yo no me aparto del razonamiento que poco ha emprendiera a propósito de aquellos que se afanan en robar la fama y el lugar a los antiguos con hacer obras nuevas, peores o no mejores de las que ya eran hechas, y malgastan la vida en consideraciones sobre la lana de la cabra o la sombra del asno; y a propósito también de aquellos que transcurren la vida afanándose en sobresalir en esos estudios que convienen a los muchachos, y ello casi siempre sin provecho alguno propio o ajeno.

MARICONDO.—Bastante se ha dicho ya acerca de quienes no pueden ni deben pretender tener «pronta la mente al alto amor». Discurramos ahora del voluntario cautiverio y ameno yugo bajo el imperio de la mencionada Diana: me refiero a ese yugo sin el cual es impotente el alma para remontarse hacia aquellas alturas de las que cayera, pues le dota de ligereza y agilidad, dándole también las ataduras más diligencia y libertad.

CESARINO.—Discurrid pues.

MARICONDO.—Para comenzar, proseguir y concluir con orden, diré que estimo que todo cuanto vive, según sea su forma de vida, conviene que de determinada manera se alimente, se nutra. Así, a la naturaleza intelectual no conviene más sustento que el intelectual, como al cuerpo no conviene otro que el corporal, pues el sustento no se ingiere con otro fin que el de ser asimilado a la propia sustancia de aquel que se nutre. Por lo mismo que

el cuerpo, pues, no se transmuta en espíritu, ni el espíritu se transmuta en cuerpo (pues toda transmutación se realiza cuando la materia que bajo una forma se hallaba pasa a estar bajo otra), dedúcese que el espíritu y el cuerpo no tienen una materia común, de tal suerte que aquello que era pertenencia del uno no puede llegar a ser pertenencia del otro.

CESARINO.—Ciertamente, si se sustentara el alma del cuerpo, dejárase llevar mejor allí donde hubiera abundancia de materia (tal como argumenta Jámblico), de suerte que cuando advertimos un cuerpo craso y obeso, bien pudiéramos creer que es receptáculo de un espíritu gallardo, firme, presto, heroico, y exclamar: ¡oh, alma crasa!, ¡oh, fecundo espíritu!, ¡oh, bello ingenio!, ¡oh, divina inteligencia!, ¡oh, mente iluminada!, ¡oh, bendita hipóstasis hecha para banquete de leones o de canes! Y así, un anciano, visiblemente decrépito, débil y disminuido en sus fuerzas, debiera entonces ser estimado carente de sagacidad, elocuencia y razón. Mas continuad.

MARICONDO.—Entonces es menester decir que el sustento de la mente no es sino la única cosa por él siempre anhelada, buscada, abrazada, con más regocijo que ninguna otra cosa gustada, y por la cual se colma, se sosiega y recibe favor y mejoría: es decir, la verdad, a la cual aspira siempre el hombre en todo tiempo, momento y condición en que se halle, acostumbrando a despreciar por ella cualquier fatiga, emprender todo esfuerzo, no atender al cuerpo y abominar de esta vida. Porque la verdad es cosa incorpórea; ninguna verdad, sea física, metafísica o matemática se halla en el cuerpo, pues advertiréis que la eterna esencia humana no reside en los individuos, los cuales nacen y mueren. La sustancia de las cosas se halla en la unidad específica —como dijera Platón— y no en la multitud enumerable; de ahí que califícase a la idea de una y múltiple, estable y móvil.

pues como especie incorruptible es en efecto inteligible y una, mientras que, en la medida en que se comunica a la materia y está sujeta al movimiento y a la generación, es sensible y múltiple. En este segundo modo más tiene de no-ser que de ser, habida cuenta que siempre se muda en una y otra cosa, viéndose obligada por la privación a una eterna carrera. En el primer modo es ente y verdad. Advertid, por lo demás, que los matemáticos tienen por acordado que las figuras perfectas no se hallan en los cuerpos naturales, ni hay fuerza natural o de artificio que en ellos pudiera introducirlas. Sabed finalmente que la verdad de las sustancias sobrenaturales está por encima de la materia.

Forzoso es, pues, concluir que aquel que busca la verdad deberá sobrepasar el horizonte de las cosas corporales. Debe, además, considerarse que todo aquel que se nutre tiene de su alimento una cierta noción y memoria natural y tiene siempre presente (en mayor medida cuanto más necesario le es) su similitud y especie, tanto más altamente cuanto más grande y glorioso es quien ambiciona y aquello que se ambiciona. Todo ser tiene innato conocimiento de aquellas cosas que aseguran la conservación del individuo y de la especie, así como su perfección final, y de ello proviene el industrioso afán de buscar su sustento mediante alguna suerte de cacería.

Conviene, pues, que el alma disponga de la luz, el ingenio y los instrumentos idóneos para su cacería. Ora es menester el auxilio de la contemplación, ora se hace uso de la lógica, órgano apropiado para la caza de la verdad, para discernir, descubrir y juzgar. Y así va iluminándose la selva de las cosas naturales, donde tantos objetos hay en sombra y embozados; allí, en la espesura de una densa y desierta soledad, suele la verdad tener sus antros y cavernosos refugios, erizados de espinas, vedados por enramadas, ásperas y fron-

dosas plantas, y allí principalmente, con las más dignas y excelentes razones, se esconde, se embosca e interna con gran diligencia —como nosotros mismos acostumbramos a ocultar nuestros más preciados tesoros con todo cuidado y presteza— a fin de no ser descubierta sino con gran fatiga por los numerosos y diversos cazadores (de los cuales son unos más refinados y diestros, y otros menos). Por esos parajes anduvo buscándola Pitágoras siguiendo sus huellas y los rastros por ella impresos en las cosas naturales y que son los números, los cuales muestran en un cierto modo su progreso, razones, modos y operaciones, pues en el número aplicado a la multitud, a la medida, al tiempo y al peso manifiéstase la verdad en todas las cosas. Por allí pasaron también Anaxágoras y Empédocles, quienes, estimando que la omnipotente y omniparente divinidad colma el todo, no hallaban cosa tan insignificante que no creyeran que bajo ella se encontrara oculta, según todas las razones, aun cuando procedieron siempre hacia allí donde predominantemente se manifestara más noble y magníficamente. Allí la buscaron los caldeos por vía de sustracción, no sabiendo qué afirmar tocante a ella; y procedían sin jauría de silogismos y demostraciones, intentando únicamente avanzar removiendo, cavando, desemboscando por la fuerza de la negación de todas las especies y predicados comprensibles o secretos. También por allí caminara Platón, dando en cierto modo rodeos, podando y colocando obstáculos, a fin de que las especies caducas y fugaces quedaran como presas en una red y estorbadas por el seto de las definiciones, estimando que las cosas superiores se hallan en participación y según similitud y reflejo en las cosas inferiores y éstas en aquellas en grado de mayor dignidad y excelencia, y que la verdad se halla en unas y otras según cierta analogía, orden y gradación, por la cual el grado ínfimo del or-

den superior se acuerda con el supremo del orden inferior. Y así a través de los grados intermedios era posible progresar desde lo ínfimo a lo más elevado de la naturaleza, como del mal al bien, de las tinieblas a la luz, de la pura potencia al puro acto. Allí se jactaría a su vez Aristóteles de acechar y dar alcance por sus huellas y vestigios a la anhelada presa, al pretender remontarse de los efectos a las causas. Y sin embargo él, casi siempre (y en mayor medida que todos los otros que a esta cacería han dedicado su afán), erraba el camino, por no saber apenas discernir las pisadas.

Allí, algunos teólogos nutridos en las enseñanzas de diversas sectas, buscan la verdad de la naturaleza en todas las formas naturales específicas, donde estiman hallar la esencia eterna y el perpetuador —en especie y sustancia— de la sempiterna generación y vicisitud de las cosas, llamadas a la existencia por sus creadores y fabricantes y sobre las cuales impera la forma de las formas, la fuente de la luz, verdad de las verdades, dios de los dioses, por el cual está todo lleno de divinidad, verdad, entidad, bondad. Esta verdad es buscada como cosa inaccesible, como objeto que se halla no solamente más allá de toda comprensión, sino también más allá de toda objetivación. Por ello, ninguno cree posible ver el sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie; mas sí ciertamente su sombra, su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que se oculta en la opacidad de la materia (es decir, aquella misma en tanto que resplandece en las tinieblas). De los muchos, pues, que por las dichas y otras vías vagan por esta desierta selva, poquísimos son los que acceden hasta la fuente de Diana. Conténtanse muchos con la caza de fieras montaraces menos ilustres, y la mayor parte no encuentra cosa que aprehender, pues habiendo tendido al viento las redes, se hallan con las manos repletas de moscas. Rarísimos son, como digo, los Acteones a los que concede el destino poder contemplar a Diana desnuda y transformarse de tal modo que —prendados de la armónica belleza del cuerpo de la naturaleza, y vislumbrados ellos por esas dos luces, gémino resplandor de la divina bondad y belleza— vengan convertidos en ciervos, no siendo ya cazadores, sino presas. Pues es término y fin último de esta cacería el llegar a la captura de esa fugaz y montaraz pieza, por la cual el depredador vuélvese presa, y el cazador caza. En cualquier otra especie de cacería en que se persiguen cosas particulares, es el cazador quien atrae a sí a las otras cosas, absorbiéndolas por la boca de la propia inteligencia; mas en tratándose de divina y universal caza, llega de tal modo a apresarlo que es él quien queda forzosamente prendido, absorbido, unido. Y así, vulgar, ordinario, civil, popular como era, deviene ahora selvático cual ciervo morador de los desiertos; vive divinamente en las frondosidades de la selva, en los aposentos nada artificiales de los cavernosos montes, admirando las fuentes de donde manan los grandes ríos y vegetando intacto y purificado de ordinarios apetitos; conversa allí libremente con la divinidad, a la cual aspiraran tantos hombres que en la tierra quisieron gozar de celeste vida, y que como una sola voz dijeran: «Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine» [3]. Entonces los canes, pensamientos de cosas divinas, devoran a este Acteón, haciendo que muera para el vulgo, para la multitud, liberado de las trabas de los sentidos perturbados, libre de la carnal prisión de la materia; no verá ya más a su Diana como a través de orificios y ventanas, sino que, habiendo echado por tierra las murallas, es todo ojos a la vista del horizonte entero. De esta suerte contempla ahora todo como uno, sin ver ya por

[3] *Salmos*, 54, 8: «He aquí que me alejé huyendo e hice mansión en la soledad.»

distinciones y números, los cuales, según los diversos sentidos —como a través de otras tantas figuras—, no permiten ver y aprehender sino confusamente. Contempla a la Anfitrite, fuente de todos los números, de todas las especies, de todas las razones, que es la Mónada, verdadera esencia del ser de todos; y si no la ve en su esencia, en su absoluta luz, la contempla en su progenitura, que se le asemeja y es su imagen; porque de la mónada que es la divinidad procede esta otra mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo, donde se contempla y refleja como el sol en la luna, mediante la cual nos ilumina, permaneciendo él en el hemisferio de las sustancias intelectuales. Tal es Diana, ese uno que es el ente mismo, ese ente que es la misma verdad, esa verdad que es la naturaleza comprensible, en la que influye el sol y el resplandor de la naturaleza superior, según que la unidad sea distinguida en generada y generadora, o produciente y producida. Podéis así por vos mismo concluir acerca del modo de la caza y de la nobleza y digno triunfo del cazador; por todo ello ufánase el Furioso de ser presa de esa Diana a la cual rindióse, de la cual se considera favorecido esposo y el más feliz cautivo y subyugado, sin que pueda envidiar a hombre alguno —que más no puede lograr— o dios que obtener pudiera lo que es imposible para una inferior naturaleza, y que no debe ser por consiguiente deseado y ni siquiera puede ser objeto de nuestro apetito.

CESARINO.—He comprendido bien cuanto habéis dicho y más que medianamente me habéis satisfecho. Mas es ya tiempo de regresar a casa.

MARICONDO.—Bien.

Fin del Segundo Diálogo

Diálogo tercero

Interlocutores: Liberio, Laodomio [1]

LIBERIO.—Reposábase el Furioso a la sombra de un ciprés cuando, habiendo sus otros pensamientos —cosa admirable— concedido alguna tregua a su alma, sucedió que (cual si de seres vivos y sustancias separadas dotadas de vida y de razón y sentidos se tratara) entablaron discusión uno con otros corazón y ojos, doliéndose cada uno de que el otro era el principio del angustioso mal que al alma consumía.

LAODOMIO.—Relatad, si los recordáis, sus palabras y argumentos.

LIBERIO.—Dio comienzo al diálogo el corazón, el cual prorrumpió en estos tenores desde lo más profundo del pecho:

Primera propuesta del corazón a los ojos

¿Cómo, ojos míos, tan fuerte me atormenta
Ese ardiente fuego que de vosotros parte?
¡Que jamás cese un ser mortal
De alimentar tal incendio que no basta

El agua del Océano ni, bajo la más lenta
Estrella del Artico, la más helada tierra,
Porque en un punto la llama se reduzca,
Y ni siquiera sombra de alivio me prometan!

Cautivo me hicisteis vosotros
De mano que me sujeta y no me quiere;
Por vosotros en el cuerpo estoy, y fuera con el sol.

[1] Liberio y Laodomio son los interlocutores de este tercer diálogo. No se trata de personajes reales conocidos, como sucede en otras ocasiones: Bruno aparece como el propio Liberio, al que atribuye sus obras.

Soy principio de vida y no estoy vivo,
No sé lo que es de mí,
Que pertenezco a esta alma y ya no es mía.

LAODOMIO.—Ciertamente, es el entender, ver y conocer aquello que enciende el deseo, y es, en consecuencia, por ministerio de los ojos como resulta inflamado el corazón; y cuanto más alto y digno sea el objeto que a ellos se presente, tanto más vasto es el fuego y más vivaces las llamas. ¿Cuál, pues, será esa especie por la que tan inflamado se siente el corazón que no confía en que pueda templar su ardor la más fría y lenta estrella que encerrar pueda el círculo ártico, ni apaciguar sus llamas todas las aguas del Océano? ¿Cuál no será la excelencia de ese objeto que le ha convertido en enemigo de su propio ser, rebelde a su propia alma y contento de tal rebelión y enemistad, aun cuando se halle cautivo de una mano que le desprecia y no le quiere? Mas hacedme saber si respondieron los ojos y cuál fue su respuesta.

LIBERIO.—Ellos, por el contrario, quejábanse del corazón, como de aquello que era principio y razón por la que tantas lágrimas vertieran. Por eso respondieron a la queja de este modo.

Primera propuesta de los ojos al corazón

¿Cómo de ti, oh corazón, tantas aguas manan,
Más que aquellas de las que alzan las Nereidas su [frente.
Que al bello sol renace y muere cada día?
La doble fuente, igual que la Anfitrite.

Puede en el mundo verter tan grandes ríos,
Cuyo fluido, puedes creer, tanto desborda,
Que a su lado un arroyo parezca aquel que Egipto [inunda
Y al mar discurre por siete cauces dobles.

Dio natura dos luces
A este pequeño mundo por gobierno.
Tú, pervertidor de tal orden eterno,

En ríos sempiternos los trocaste;
Y de esto no ha cuidado el cielo:
Que pase lo natural y quede lo violento.

LAODOMIO.—Cierto que el corazón inflamado y afligido hace brotar lágrimas de los ojos, de donde resulta que si bien aquéllos encienden en éste las llamas, riégalos a su vez el corazón de acuosos humores. Mas me maravillo de tamaña exageración cuando oigo hablar de que las Nereidas no alzan al sol levante su frente de aguas tan abundantes como éstas. Y se igualan además al Océano, no por el hecho de que viertan, sino porque pueden verter tales y tantos ríos estas dos fuentes, que a su lado pareciera el Nilo un insignificante riachuelo en siete cauces dividido.

LIBERIO.—No debes maravillarte de tan gran exageración, ni de esta potencia privada de acto, pues todo alcanzarás a comprender una vez oída la conclusión de sus razonamientos. Escucha ahora cómo primeramente responde el corazón al lamento de los ojos.

LAODOMIO.—Decidme, os lo ruego.

LIBERIO.—

Primera respuesta del corazón a los ojos

Ah, ojos, si en mí llama inmortal alumbra,
Y nada soy sino un ardiente fuego;
Si cuanto se me acerca humo se vuelve,
Y llega mi incendio al cielo vehemente,

¿Cómo tan grande llama no os consume
Y en vosotros sentís contrario efecto?
¿Cómo es que os anego y no os abraso
Si no es agua, mas fuego, mi sustancia?

¿Creéis vosotros, ciegos,
Que derive de tan ardiente incendio
La doble corriente y que dos vivas fuentes

Tengan su origen en Vulcano,
Como acaece alguna vez que adquiera
Fuerza un contrario y el otro le resista?

Advierte cómo el corazón no llega a persuadirse de que de una causa y principio provenga fuerza de contrario efecto, hasta el punto de negarse a admitir una tal posibilidad, ni siquiera por vía de antiperístasis [2], vocablo que significa el vigor adquirido por un contrario del hecho de que —huyendo del otro— venga a unirse, espesarse, englobarse y condensarse hacia la indivisible sustancia de su virtud, la cual gana en eficacia cuanto más pierde en extensión.

LAODOMIO.—Hacedme saber ahora cómo los ojos respondieron al corazón.

LIBERIO.—

Primera respuesta de los ojos al corazón

Ah, corazón, tanto te confunde tu pasión
Que has perdido el sendero de lo cierto.
Cuanto en nosotros ves, cuanto se esconde,
Simiente es de los mares, y de aquí

Y no de otro lugar, pudiera recobrar Neptuno
Su gran imperio, si acaso lo perdiera.
¿Cómo de nosotros deriva ardiente llama
Si somos géminos padres de los mares?

¿Tan falto de juicio tú te hallas
Que crees que pueda la llama atravesarnos,
Dejando tantas húmedas puertas tras de ella

Para hacerte sentir inmenso ardor?
Cual el resplandor por los cristales,
¿Crees por ventura que así nos penetre?

No es mi intención filosofar aquí acerca de la coincidencia de los contrarios, de la cual he tratado ya en el libro «De principio et uno»; quiero simplemente suponer aquello que comúnmente se supone, a saber, que los contrarios se hallan com-

[2] El término *antiperístasis* es aristotélico. Aparece en la *Física*, 215a 15.

pletamente distantes en un mismo género. Podrá así comprenderse mejor el sentido de esta respuesta, en la cual se dice de los ojos que son semillas o fuentes en cuya virtual potencia hállase el mar, de suerte que si perdiera Neptuno todas las aguas pudiéralas reclamar en acto de esa potencia, pues en ella residen como en su principio agente y material. Y, sin embargo, cuando dicen que no es posible que la llama traspase su casa y corte hasta el corazón dejando atrás tantas aguas, no hay que suponer que así deba ser necesariamente, y ello por dos razones: primera, porque tal impedimento no puede darse en acto si en acto no se han puesto tales desmesurados obstáculos; en segundo lugar, porque las aguas, estando actualmente en los ojos, pueden dejar paso al calor como a la luz, pues demuestra la experiencia que, sin caldear el espejo, inflama el rayo luminoso por vía de reflexión cualquier materia que le venga expuesta; y que, a través de un vidrio, cristal u otro recipiente lleno de agua, pasa el rayo e inflama el contenido sin caldear un cuerpo sólido que media entre ambos, al igual que es verosímil y aun cierto que produce la luz impresiones de sequedad y quemazón en las profundidades marinas.

Del mismo modo, por similitud —si no por un análogo razonamiento— puede comprenderse cómo es posible que a través del lúbrico y oscuro sentido de la vista pueda ser caldeado e inflamado el afecto de esa luz que no se manifiesta del mismo modo en todo cuanto atraviesa. Así, de un modo se halla la luz del sol en el aire que atraviesa, de otro en el sentido cercano, de otro en el sentido común, y de otro diverso en el intelecto, aun cuando de un modo de ser proceda el otro.

LAODOMIO.—¿Hay aún otros discursos?

LIBERIO.—Sí, pues tratan ambos de saber de qué modo puede el uno contener tantas llamas y los otros tantas aguas. Plantea, pues, el corazón la segunda propuesta.

Segunda propuesta del corazón

Si al espumoso mar corren los ríos,
Y el ciego abismo del mar así de ellos
Se impregna, ¿cómo de vosotros, ojos,
Doble torrente al mundo no se vierte

Que ensanche el reino de los marinos dioses,
Reduciendo a otros la gloriosa carga?
¿Por qué no vemos renacer el día
En que a los montes Deucalión retorne?

¿Dónde los ríos desbordantes?
¿Dónde el torrente que mi llama temple
O, por no poder ser, más la reavive?

¿Vertís acaso gota alguna que mezclándose a tierra
Permita que yo dude
Que así sea, como muestran los sentidos?

Inquiere qué suerte de potencia es ésta que no se traduce en acto. Si tantas son las aguas, ¿por qué no alcanza a dominar Neptuno el imperio de los otros elementos? ¿Dónde se hallan tan desbordantes ríos? ¿Dónde quien refrigerio ofrezca al fuego ardiente? ¿Dónde una sola gota que me permita afirmar de los ojos cuanto niegan los sentidos? Mas hacen los ojos a su vez una pregunta:

Segunda propuesta de los ojos al corazón

Si la materia, en fuego convertida,
Adquiere del ligero elemento el movimiento,
Y se eleva a alturas tan ilustres,
¿Cómo, más rápido que el viento,

Tú, por incendio de amor martirizado,
No alcanzas el sol en un momento?
¿Por qué resides, extranjero, abajo,
Sin abrirte por el aire y por nosotros paso?

Ni una chispa se advierte
Saliendo de ese pecho al aire abierto,
Ni cuerpo ceniciento o abrasado,

Ni humo se eleva que a lágrimas mueva.
Todo cabalmente se conserva:
De llamas no hay razón, sentido o pensamiento.

LAODOMIO.—Ni mayor ni menor valor tiene esta propuesta que la otra. Mas vengamos presto a las respuestas, si las hay.

LIBERIO.—Ciertamente, y en extremo jugosas. Escuchad:

Segunda respuesta del corazón a los ojos

Necio aquel que por las solas apariencias,
Más que a la razón cree al sentido.
No puede mi fuego volar alto,
Y el infinito incendio no se advierte.

Pues cúbrele el mar que de los ojos brota
Y un infinito al otro no aventaja:
No quiere natura que perezca el todo,
Si basta tanto fuego a tanta esfera.

Decidme, por Dios, los ojos míos,
¿Qué partido nosotros tomaremos
Donde vosotros o yo mostrar podamos,

Para su alivio, del alma el cruel destino?
Si uno y otro dolor ocultos quedan,
¿Como a piedad mover al bello dios?

LAODOMIO.—Si no es cierto, está al menos bien hallado; si no es así, bien queda la mutua excusa, habida cuenta que allí donde hay dos fuerzas de las cuales no es la una superior a la otra, es menester que cese la operación de ésta y aquélla, pues tanto puede la una resistir como la otra insistir, y el rechazo de ésta no es menor que los ataques de aquélla. Si, por tanto, infinito es el mar e inmensa la fuerza de las lágrimas que en los ojos se hallan, jamás permitirán éstas que manifestarse pueda chisporroteando y llameante el ímpetu del fuego en el pecho encerrado, ni podrán aquéllos enviar al mar su gémino torrente si con el mismo vigor se les opone el corazón. Por eso, ni apariencias de lágrimas que los ojos destilen, ni chispa que del corazón brote logran mover a piedad al bello numen para con el alma afligida.

LIBERIO.—Considerad ahora la consiguiente respuesta de los ojos:

Segunda respuesta de los ojos al corazón

Ay, que el ímpetu de nuestras fuentes se ha
[quebrado,
Pues contraria potencia lo retiene
Para que no alcance a discurrir rodando
Hasta verterse al elemento undoso.

El infinito vigor del corazón ardiente
Hasta a los más altos ríos niega el paso,
Y así la doble vertiente al mar no fluye,
Pues aborrece natura las honduras.

Dinos, pues, oh corazón doliente,
Que nos puedes oponer igual vigor,
¿Quién podrá jamás vanagloriarse

De ser heraldo de amor tan infeliz,
Si tu mal como el nuestro
Cuanto mayor es menos se advierte?

Porque son infinitos uno y otro mal, así como dos igualmente vigorosos contrarios, se contienen uno a otro y se suprimen; y no podría ocurrir de este modo si uno y otro fuesen finitos, pues no se da perfecta igualdad en las cosas naturales; ni tampoco si fuese el uno finito e infinito el otro, porque ciertamente éste absorbería a aquel y sucedería que ambos se manifestaran, o al menos el uno a través del otro. La filosofía natural y ética que bajo esta sentencia se oculta, déjola a quien quisiere y pudiera buscarla, considerarla y comprenderla. Sólo una cosa no callaré, y es que no sin razón el afecto del corazón es denominado mar infinito por la aprehensión de los ojos. Pues, en efecto, siendo infinito el objeto de la mente y no habiendo sido propuesto al intelecto un objeto definido, no puede ser la voluntad saciada por un bien finito, ya que, viniendo a topar con otro más allá de éste, lo persigue con anhelo, pues —como

se dice comúnmente— el grado más elevado de la especie inferior es también el grado ínfimo y el principio de la especie superior, sean los grados escalados según las formas (de las cuales no podemos estimar la infinitud) o bien según los modos o razones de las formas, manera esta última según la cual, por ser infinito el sumo bien, creemos que infinitamente se comunica según la condición de las cosas a las cuales se participa. De ahí que no exista especie definida asignada al universo —según la figura y el volumen, quiero decir— ni tampoco al intelecto, como no es tampoco definida la especie del afecto.

LAODOMIO.—Así pues, estas dos potencias del alma nunca se hallan ni pueden hallarse colmadas por su objeto, puesto que infinitamente lo persiguen.

LIBERIO.—Así sería si este infinito lo fuese por privación negativa o negación privativa de fin, y no tal como es, o sea, por afirmación positiva de fin infinito y sin término.

LAODOMIO.—Os referís entonces a dos especies de infinitud: la una, privativa y que puede tender hacia cualquier cosa, pues es potencia: así son infinitas las tinieblas, el fin de las cuales es inicio de luz; la otra es perfectiva, y refiérese al acto y a la perfección: de este modo es infinita la luz, cuyo fin supone privación y tinieblas [3]. Así, el intelecto concibe la luz, el bien, lo bello, hasta allí donde alcanza el horizonte de su capacidad, y bebe el alma el néctar divino, abrévase en la fuente de vida eterna en la medida que puede su propia vasija contener; se ve que la luz se difunde más allá del círculo de su horizonte, pudiendo siempre él penetrarla más y más, y que el néctar, fuente de

[3] Plotino, *En.* II, 4, 15. «¿Puede darse lo ilimitado en dos sentidos? ¿Qué diferencia hay entonces entre lo ilimitado sensible y lo ilimitado inteligible? No es otra que la que existe entre el arquetipo y su imagen.»

agua viva, es infinitamente fecundo y que en él puede siempre más y más embriagarse.

LIBERIO.—No se sigue de esto ni la imperfección en el objeto ni la poca satisfacción en la potencia, sino más bien que la potencia es comprendida por el objeto y beatíficamente absorbida por él. Aquí, los ojos imprimen en el corazón —es decir, en la inteligencia— y suscitan en la voluntad un infinito tormento de suave amor, no habiendo pena por no lograr aquello que se desea, sino felicidad porque se alcanza siempre aquello que se persigue; mas no se llega nunca a la saciedad, pues siempre crece el apetito y, por ende, el gozo, sin que ocurra como con los alimentos del cuerpo, el cual pierde con la saciedad el gusto, de suerte que no conoce deleite ni antes ni después de gustar el alimento, sino únicamente en el momento mismo de gustarlo y, pasado cierto límite y consumación, no experimenta otra cosa que hastío y náusea.

Advierte, pues, por cierta similitud, cómo el sumo bien debe ser infinito, y cómo debe ser también infinito el impulso del afecto hacia él y tocante a él, a fin de que no pueda suceder que cese de ser bien, del mismo modo que el alimento que es bueno para el cuerpo viene, si no tiene medida, a ser veneno, He ahí por qué el liquido del Océano no extingue esa llama [4] y por qué no templa el rigor del Artico ese ardor. Y así es como vive él cautivo de una mano que lo sujeta y no lo quiere: lo sujeta, pues lo tiene por suyo, y no lo quiere, pues —cual si le huyera— tanto más se eleva cuanto más él hacia ella asciende, más lejana se le muestra cuanto más él se le acerca, y ello en razón de su muy eminente excelencia, según aquel dicho: «Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus» [5].

[4] *Cant. Cant.*, 8, 7: «Muchas aguas no pueden apagar el amor, ni los ríos lo pueden anegar.»

[5] *Salmos* 63, 7-8: «Se acercará el hombre a lo profundo del corazón, y será Dios ensalzado.»

Tal felicidad de afecto comienza desde esta vida, y en este estado tiene su modo de ser. De ahí que pueda decir el corazón que se halla dentro del cuerpo y fuera, con el sol, en cuanto que el alma ejercita con su doble facultad dos oficios, de los cuales es el uno el vivificar y actuar al cuerpo susceptible de ser animado, y el otro el contemplar las cosas superiores: pues así como es el alma receptiva en potencia con respecto a las cosas superiores, asimismo es en potencia activa con relación al cuerpo. Este es como algo muerto y cosa privativa para el alma, que es su vida y perfección, y el alma es a su vez como algo muerto y cosa privativa para la iluminadora inteligencia superior, de la cual recibe el intelecto su peculiar carácter y es formado en acto. Por eso dícese del corazón que es principio de vida, y no que esté vivo él mismo, como se dice que pertenece al alma animadora, y que ésta no le pertenece. Porque está inflamado por el divino amor y, convertido finalmente en fuego, puede abrasar cuanto se le acerca, ya que —habiendo contraído en sí la divinidad— se ha hecho divino y, en consecuencia, puede con su aspecto despertar en otros el amor, así como puede en la luna ser admirado y magnificado el resplandor del sol. Por cuanto a los ojos se refiere, sabed que tienen según el presente discurso dos oficios: el uno, imprimir en el corazón, y el otro recibir de él impresiones; mas también éste tiene a su vez dos oficios: recibir impresiones de los ojos e imprimir en ellos. Aprehenden los ojos las especies y propónenlas al corazón, que las anhela y presenta este su anhelo a los ojos; éstos conciben la luz, la difunden y prenden el fuego en el corazón, el cual, caldeado e inflamado, envía a los ojos su humor a fin de que ellos lo digieran. Así pues, mueve primeramente la cognición al afecto, y mueve después el afecto a la cognición. Los ojos, cuando son ellos los que mueven, están secos, pues hacen oficio de espejo y representador de

imágenes; cuando después son a su vez movidos, se turban y alteran, pues hacen oficio de celoso ejecutor, habida cuenta que con el intelecto especulativo adviértese primero lo bello y bueno, apetécelo después la voluntad y finalmente el intelecto industrioso lo procura, persigue y busca. Los ojos lacrimosos significan la dificultad de la separación del objeto anhelado y de aquel que lo anhela, separación que —a fin de que no hastíe y fatigue— propónese como al esfuerzo de un infinito afán, siempre en posesión y siempre en busca de su objeto, pues la felicidad de los dioses es expresada por el beber —y no por el haber bebido— el néctar, por el gustar —y no por el haber gustado— la ambrosía, por el deseo insaciable del alimento y la bebida, y no en el hallarse saciado y falto de deseo. Gozan, pues, la saciedad como movimiento y aprehensión, y no como quietud y comprensión; no llegan a saciarse sin conservar el apetito, ni apetecen sin que vengan en cierto modo a ser saciados.

LAODOMIO.—«Esuries satiata, satietas esuriens.»

LIBERIO.—Así es cabalmente.

LAODOMIO.—Por cuanto se ha dicho alcanzo a entender cómo sin reprobación, mas por el contrario con gran verdad e inteligencia, ha sido dicho que el divino amor llora con inenarrables gemidos [6], pues teniéndolo todo, todo lo ama, y amando todo, todo lo posee.

LIBERIO.—Muchas glosas serían menester si quisiéramos tratar del amor divino, que es la deidad misma, al par que fácilmente se puede tratar de amor divino en la medida en que se manifiesta en sus efectos y en la subalterna naturaleza: no hablo, pues, de aquel amor que desde la divinidad

[6] *Romanos*, 8, 26: «(...) mas el mismo espíritu aboga por nosotros con gemidos inenarrables».

se difunde a las cosas, sino de aquel que, de las cosas, aspira a la divinidad [7].

LAODOMIO.—Acerca de éste y otros temas discurriremos después con mayor desembarazo. Vayámonos.

Fin del Tercer Diálogo

[7] Este amor que, desde las cosas, aspira a la divinidad, es justamente el furor heroico.

Diálogo cuarto

Interlocutores: Severino, Minutolo [1]

SEVERINO.—Oiréis ahora los discursos de los nueve ciegos, los cuales aducirán nueve principios y causas particulares de su ceguera, aun cuando todos convengan en una causa general de su común furor.

MINUTOLO.—Comenzad por el primero.

SEVERINO.—El primero de ellos, aun siendo ciego de nacimiento, no por ello deja de proferir un lamento de amor, diciendo a los otros que no puede convencerse de que la naturaleza se haya mostrado con ellos más descortés que con él, por cuanto, a pesar de que ahora no ven, han sabido, sin embargo, qué es el ver, y han experimentado la dignidad del sentido y la excelencia de lo sensible, habiéndose por ello convertido en ciegos, mientras que él ha venido al mundo cual un topo: a ser visto sin ver, a desear aquello que jamás viera.

MINUTOLO.—Muchos se han conocido enamorados por la sola fama.

SEVERINO.—Los otros —dice él— tienen al menos esa felicidad de retener la divina imagen presente en la mente, de suerte que —aunque ciegos— tienen en su fantasía aquello que él no puede tener. Después, en la sextina, dirígese a su guía, rogándole que le encamine hacia algún precipicio, a fin de no ser por más tiempo horrendo espectáculo de la cólera de la naturaleza. Dice así:

[1] Se trata, probablemente, de personajes reales y habitantes de Nola: Severino es, en este caso, el encargado de expresar las teorías del autor.

Habla el primer ciego

Felices aquellos que viérais un día,
Dolientes ahora por la luz perdida,
Compañeros que las dos luces conociérais,
Ni apagadas ni encendidas las mías jamás fueron.

Más grave mal de cuanto creéis
Es el mío, y digno del mayor lamento,
Pues que haya sido torva la natura
Más con vosotros que conmigo, nada me asegura.

Al precipicio, oh guía,
Condúceme, si quieres contentarme,
Para que halle remedio a mi tormento,

Pues a ser visto, que no a ver la luz,
Cual topo llegué al mundo
Para ser inútil fardo de la tierra.

Le sigue a continuación otro que, mordido por la serpiente de los celos, hállase infecto en su órgano visual. Camina sin guía, a menos que los celos le hagan de escolta. Ruega a alguno de entre los circunstantes que —pues no hay remedio para su mal— haga por piedad que no tenga por más tiempo sentido de su desgracia, sepultándola con él, ocultándosela así a él mismo, como oculta está para él su luz. Habla de esta manera:

Habla el segundo ciego

De la espantosa cabellera arrancó Alecto
La sierpe infernal que con mordisco fiero,
Háme tan cruelmente infecto los espíritus,
Que presto pereciera el principal sentido,

Privando de su guía al intelecto.
En vano pide socorro ajeno el alma,
Si por cualquier camino tropezar me hace
El rabioso encono de los celos.

Si no hay mágico encanto
Ni sagrada planta, ni virtud de piedra,
Ni socorro divino que alivio me conceda,

Sea, por Dios, alguno tan piadoso
Que a mí mismo me oculte
Sepultando conmigo mi mal sin demora.

Otro le sucede que dice haberse quedado ciego por haber emergido repentinamente desde las tinieblas a la vista de una gran luz: estando habituado a contemplar ordinarias bellezas, presentósele de pronto ante los ojos una belleza celeste, un sol divino, por lo cual vino a nublársele la vista y a extinguírsele la gémina luz que en la proa del alma resplandece (pues son los ojos como dos fanales que guían el navío), de manera semejante a como suele acaecer a cualquiera que, crecido en las oscuridades cimerias, fija de pronto los ojos en el sol. Implora en la sextina que le sea concedido libre tránsito al infierno, pues no otra cosa que tinieblas convienen a un individuo tenebroso. Dice, pues, como sigue:

Habla el tercer ciego

Si el gran astro de pronto apareciera
A un hombre crecido en profundas tinieblas,
O bajo el cielo del pueblo de Cimeria,
Donde lejanos rayos tan sólo el sol difunde,

Extinguiérale la gémina luz resplandeciente
En proa del alma, y cual enemigo se ocultara.
Así fueron nubladas mis luces, avezadas
En contemplar bellezas ordinarias.

Hacia el orco guiadme,
¿Por qué vago, muerto, entre las gentes?
¿Por qué, tueco infernal, entre vosotros, vivos,

Me mezclo? ¿Por qué el aire odioso
Aspiro, a tantas penas sometido
Por haber visto el soberano bien?

Se adelanta a su vez el cuarto ciego, que no lo es por la misma causa que el anterior, mas por causa semejante, por la cual muéstrase como primero y principal: como aquél por la repentina vista de la luz, así éste por el acostumbrado y frecuente contemplar, o acaso por haber fijado los ojos por demasiado tiempo, ha dejado de ser sensible a toda otra luz y, por tanto, no puede considerarse ciego con respecto a aquella única que le ha cegado. Y dice que ha sido de su sentido de la vista algo semejante a lo que es a veces del oído: aquellos que han hecho sus oídos a grandes ruidos y estrépitos no oyen los rumores más débiles, como es fama que sucediera a las gentes de las Catadupas, que se encuentran allá donde el Nilo desciende precipitándose desde una encumbradísima montaña hasta la llanura.

MINUTOLO.—Así, todos aquellos en quienes cuerpo y alma han sido avezados a grandes y difíciles cosas, no suelen preocuparse de las pequeñas dificultades. Y éste no debe, pues, hallarse descontento de su ceguera.

SEVERINO.—No, por cierto. Llámase a sí mismo, por el contrario, voluntario ciego que se complace en que toda otra cosa le sea encubierta, pues no haría sino importunarle, distrayéndole de aquello que únicamente quiere contemplar. Y, a todo esto, ruega a los viandantes que se dignen tener cuidado de precaverlo de cualquier desventurado hallazgo mientras camina, atento y embelesado, hacia ese principal objeto.

MINUTOLO.—Referid sus palabras.

SEVERINO.—

Habla el cuarto ciego

Impetuoso desde la cima a la hondanada
Todo otro ruido apagó el Nilo
Entre el sombrío pueblo de las Catadupas.
Así yo, atento el espíritu entero

A la más viva luz que haya en el mundo,
A un resplandor menor soy ya insensible.
Toda otra cosa, cuando le alumbra ella,
Oculta está para el ciego voluntario.

Yo os ruego que del daño
De cualquier piedra o de agreste fiera
Me advirtáis: decidme si subir o si bajar,

De suerte que estos míseros huesos no caigan
En profundo y hueco foso,
Mientras falto de guía avanzo el paso.

Al ciego que le sigue, por el mucho lagrimar de tal modo se le han nublado los ojos que su rayo visual no puede ya extenderse para advertir las especies visibles, y principalmente para contemplar de nuevo la luz que —a su pesar y para dolor suyo— un día viera. Considera él, además, que su ceguera es habitual, más que una disposición pasajera; y del todo privativa, pues el fuego luminoso que el alma prende en la pupila, por demasiado tiempo y con gran fuerza ha sido reprimido y oprimido por el contrario humor, de suerte que, aun cuando cesara en su lagrimeo, no se persuade de que con ello consiguiera el anhelado ver. Oiréis ahora cuanto manifiesta a la concurrencia, a fin de que le permitan continuar:

Habla el quinto ciego

Ojos míos, de aguas más preñados cada vez,
¿Cuándo de vuestro rayo visual
Despuntará la chispa sobre tantas
y tan densas murallas, y ocurra de manera

Que esas santas luces de nuevo pueda ver,
Las que principio fueron de mi dulce mal?
Mas creo, ay de mí, que del todo esté apagada,
Tanto tiempo de su contrario vencida y subyugada.

Dejad pasar al ciego
y volved vuestros ojos a esas fuentes
Que a todas las otras reunidas vencen.

Y si hay quien disputar conmigo osara,
Tornáralo yo cierto
De que un océano abarca cada uno de mis ojos.

El sexto ciego no puede ver porque a fuerza de llorar ha vertido tantas lágrimas que se ha secado en él todo humor, y hasta el cristal a través del cual, como por diáfano medio, transmitíase el rayo visual e introducíanse la luz exterior y las especies visibles, de suerte que de tal modo resultó afectado el corazón que toda la húmeda sustancia

—cuyo oficio es mantener unidas las diversas, varias y contrarias partes— fue consumida; le ha quedado la amorosa afección sin el efecto de las lágrimas, pues el órgano ha sido destruido por la victoria de los otros elementos y, por ende, ha perdido a un tiempo la vista y la cohesión de las partes de su cuerpo. Laméntase después ante los circunstantes del modo que escucharéis:

Habla el sexto ciego

Ojos que no sois ojos, fuentes que no lo sois [2];
Todo el humor habéis ya disipado
Que cuerpo, espíritu y alma unidos mantuviera.
Y tú, visual cristal que, desde fuera,

Tantos objetos al alma presentabas:
Te ha consumido el corazón llagado;
Así hacia el antro sombrío e infernal
Mis pasos encamino, árido ciego.

Ah, no sed conmigo avaros,
Dejadme compasivos caminar con presteza,
A mí, que tantos ríos en días tenebrosos

Vertí, contentándome sólo con mi llanto.
Ahora que todo humor en mí se seca,
Hacia el profundo olvido abridme paso.

Comparece el siguiente, que ha perdido la vista en la intensa hoguera que, procediendo del corazón, ha alcanzado primero a consumir los ojos y a lamer con sus llamas después todo el humor que en el cuerpo del amante restaba; de esta suerte, totalmente incinerado e inflamado, no es ya él mismo, pues ha sido convertido por el fuego —cuya virtud es disolver los cuerpos todos en sus átomos— en polvo disperso y ya no recomponible, pues únicamente el agua posee la virtud de reunir y conjuntar los átomos de otros cuerpos para

[2] Petrarca, *Canzon.* 161: «Ay, ojos míos, no ya ojos sino fuentes».

hacer de ellos un compuesto estable [3]. Y, con todo, no se halla falto del sentido de las intensísimas llamas. Por eso quiere, en la sextina, que se le conceda holgado pasaje, pues si cualquiera llegara a ser rozado por sus llamas, volviérase tal que insensible sería a los ardores del fuego del infierno, los cuales no distinguiría ya de la fría nieve. Dice así:

Habla el séptimo ciego

La belleza que por la vista entrara al corazón
Formó en el pecho mío la alta hoguera
Que el visual humor primero absorbiera
Alzando hacia el cielo su llama tenaz;

Y devorando luego todo líquido en mí,
Para calmar el elemento seco,
Trocárame en polvo disgregado
Quien todo en sus átomos disuelve.

Si de un mal infinito
Horror sentís, abridme sitio, oh gentes,
Guardáos de mi fuego hirviente,

Que si llegara a asaltaros su contagio,
Creyerais que invierno fuera
Hallarse en el fuego del infierno.

Sucédele el octavo, cuya ceguera ha sido causada por la flecha que Amor le hiciera penetrar por los ojos hasta el corazón. Lamentáse por ello no solamente como ciego, sino además como herido, y tan intensamente inflamado que no estima que otro pudiera aventajarle. Su sentimiento aparece claramente expresado en estos versos:

Habla el octavo ciego

Pérfido asalto, ruin combate, inicua palma,
Aguda punta, cebo voraz, nervio potente,
Aspera herida, ardor impío, fardo cruel,
Dardo, fuego, nudo de ese dios perverso

[3] Véase en *Del Infinito*, pp. 460-461.

Que punzara mis ojos, me abrasara el corazón y mi [alma anudara,
Y me hiciera a un tiempo ciego, amante y prisionero;
Tal que, ciego, mi llama, incendio y nudo,
En todo tiempo, lugar y modo siento.

Hombres, héroes y dioses
Que en tierra estáis, con Júpiter o Dite,
Decidme, os ruego, cómo, cuándo y dónde

Sentísteis, vísteis o escuchásteis nunca,
Tantas, iguales o semejantes quejas
Entre oprimidos, amantes, condenados.

Llega por fin el último, el cual es además mudo, pues no pudiendo —falto de audacia— decir aquello que más le importaría expresar sin provocar ira u ofensa, se ha privado de hablar acerca de cualquier otra cosa. De ahí que no hable él, sino que sea su guía quien pronuncie su discurso, acerca del cual —pues es simple— no discurriré. Refiero únicamente la sentencia:

Habla el guía del noveno ciego

Felices vosotros, los ciegos amantes
Que la causa narráis de vuestro mal;
Podéis ser, merced a vuestros llantos,
Agraciados con castas y amables acogidas.

De aquel que yo guío y que entre todos
En mayor grado sufre, la llama se esconde,
Mudo acaso por falta de osadía
Para declarar a su diosa su tormento.

Abrid, abrid libre camino,
Sed benignos con este vacuo rostro,
Oh gentes, de tristes estorbos atestadas,

En tanto este cuerpo, cansado y trabajado,
Va llamando a las puertas
De menos penosa y más profunda muerte.

He aquí significadas nueve razones por las cuales sucede que la humana mente sea ciega ante el

divino objeto, de suerte que no puede fijar en él sus ojos. De todas estas razones,

— *la primera*, alegorizada por el primer ciego, es la naturaleza de nuestra propia especie, que —como corresponde al grado en que se halla— aspira sin duda más alto de cuanto puede comprender.

MINUTOLO.—Pues que ningún deseo natural es vano, podemos estar ciertos de que fuera de este cuerpo un estado hay más excelente y que mejor conviene al alma, y en el cual le será posible unirse o acercarse a la altura de su objeto.

SEVERINO.—Bien dices que ninguna potencia o natural instinto se da sin gran razón; más aún, por la misma regla de la naturaleza, que todas las cosas ordena. Es, pues, verdad muy cierta para todo ingenio bien dispuesto que el alma humana —tal como se muestra en tanto que habita en el cuerpo—, por cuanto manifiesta en este estado, da a entender su calidad de extranjera en esta región, pues aspira a la verdad y al bien universal, y no se contenta de cuanto es propio de su especie y sirve a su provecho.

— *La segunda*, figurada por el segundo ciego, procede de alguna perturbación en el afecto, tal como lo es, en amor, la celosía, la cual es semejante a la carcoma, que tiene en un mismo sujeto enemigo y padre: es decir, que roe el paño o la madera por los que ha sido engendrado.

MINUTOLO.—No me parece que esto tenga lugar en el amor heroico.

SEVERINO.—Ciertamente no a causa de la misma razón por la cual se advierte en el amor vulgar, sino que lo entiendo yo según otra razón, proporcional a ésta y que se manifiesta en aquellos que aman la verdad y bondad, mostrándose cuando se irritan contra quienes pretenden adulterarla, estorbarla, corromperla o indignamente tratarla de cualquier otro modo. Y, así, se han conocido quienes han sido reducidos hasta la muerte, o

sometidos a grandes penalidades e ignominiosamente tratados por gentes ignorantes y sectas vulgares.

MINUTOLO.—Nada más cierto, pues ninguno ama verdaderamente la verdad y el bien que no se irrite contra la multitud, como ninguno vulgarmente ama que no sienta temor y celos con respecto al ser amado.

SEVERINO.—Y con esto resulta verdaderamente ciego para muchas cosas y, según la opinión común, completamente necio y demente.

MINUTOLO.—He advertido un pasaje [4] en el que se dice que necios y dementes son todos aquellos cuyo sentido resulta extravagante y desviado del universal sentido común a todos los hombres. Mas tal extravagancia puede darse de dos maneras, según que se salga de lo común ascendiendo más alto de cuanto se alzan o pueden alzarse todos o la mayor parte —y éstos son los inspirados por divino furor— o bien descendiendo más abajo, hacia donde se hallan quienes están faltos de sentido y razón en mayor medida que la multitud y la medianía; y en tal género de demencia, insensatez y ceguera no se hallará heroico celoso.

SEVERINO.—Aun cuando le sea dicho que las muchas letras le vuelven loco, es injuria que en verdad no se le puede imputar.

— *La tercera*, figurada por el tercer ciego, procede de que la divina verdad, al mostrarse a esos pocos a los que se muestra según sobrenatural manera denominada metafísica, no lo hace sujetándose a medidas de movimiento y tiempo, como sucede en las ciencia físicas (es decir, aquellas que se adquieren por luces naturales, las cuales avanzan desde una cosa conocida según el sentido o la razón y van accediendo al conocimiento de otra ignorada: vía discursiva que es denominada argu-

[4] Aunque Bruno no lo nombre, probablemente se trata de un pasaje del *Coment. al Banquete* ficiniano (VII, 12-14).

mentación), sino inmediata y repentinamente, según el modo que a tal eficiente conviene. De ahí que manifestara un divino varón: «Attenuati sunt occuli mei suspicientes in excelsum». De suerte que no es menester vano transcurrir de tiempo, fatiga de estudio o indagación para obtenerla, sino que tan prestamente se ingiere como, proporcionalmente, hácese presente la luz solar a quien hacia ella se vuelve y abiertamente se le ofrece [5].

MINUTOLO.—¿Queréis, pues, que los estudiosos y filósofos no sean más aptos para recibir esta luz que toda una caterva de ignorantes?

SEVERINO.—En cierto modo no, y en cierto modo sí. No hay diferencia cuando la divina mente, por su providencia, se comunica sin especial disposición del sujeto: quiero decir cuando se comunica porque ella busca y elige sujeto; mas hay gran diferencia cuando espera y quiere ser perseguida y luego —a su libre albedrío— dejarse hallar. De este modo no aparece a todos, ni puede aparecer a otros que a quienes la persiguen. De ahí que se haya dicho: «Qui quaerunt me invenient me». Y en otro lugar: «Qui sitit veniat et bibat» [6].

MINUTOLO.—No puede negarse que la aprehensión según este segundo modo tiene lugar en el tiempo.

SEVERINO.—Vos no distinguís entre la disposición hacia la divina luz y su aprehensión. Ciertamente, no negaré que en el disponerse empléanse tiempo, razonamientos, celo y fatiga; mas así como decíamos que la alteración tiene lugar en el tiempo y la generación en el instante, y así como vemos que es menester tiempo para abrir las ventanas mientras que en un momento entra el sol, así sucede proporcionalmente en este asunto.

---

[5] Plotino, *En.* V, 3, 17.

[6] *Jeremías*, 29, 13 («Me buscaréis y me hallaréis») y *S. Juan*, 7, 37 («Si alguno tiene sed, venga a mí y beba»).

— *La cuarta*, significada por el siguiente, no es ciertamente indigna ceguera, como la que proviene del hábito de creer en falsas opiniones del vulgo —que se halla muy distante de las opiniones de los filósofos— o bien deriva del estudio de vulgares filosofías, tanto más estimadas dignas de crédito por la multitud cuanto más se conforman al común sentido. Y este hábito es uno de los mayores y más principales inconvenientes que hallarse puedan; como probaran con ejemplos Al-Gazali y Averroes, algo semejante ocurre a quienes, acostumbrados en su niñez y juventud a nutrirse de veneno, han llegado a considerarlo suave y conveniente alimento, abominando en cambio de las cosas realmente buenas y dulces para una normal naturaleza. Muy por el contrario, dignísima es esta cuarta ceguera, pues se fundamenta en el hábito de contemplar la verdadera luz (hábito que no podría caer en uso de la multitud, como se ha dicho). Esta es una ceguera heroica, y es tal que dignamente podría contentarse el presente furioso ciego, el cual, lejos de buscar remedio a su ceguera, viene manifiestamente a despreciar cualquier otro modo de ver, y no querría obtener de la comunidad otra cosa que libre paso y progreso en la contemplación, pues que de ordinario suele padecer insidias y enfrentarse a mortales trabas.

— *La quinta*, significada por el quinto, procede de la falta de adecuación de los medios de nuestra cognición a lo cognoscible, habida cuenta que para contemplar las cosas divinas es menester abrir los ojos por medio de figuras, similitudes y otras equivalencias que los peripatéticos compendiaron bajo el nombre de fantasmas; o bien proceder por mediación del ser a la especulación sobre la esencia, por vía de los efectos al conocimiento de la causa. Tan poco idóneos resultan estos medios para la consecución de un fin tal, que más bien sería de creer que son impedimentos, si consentimos en admitir que el más elevado y

profundo conocimiento de las cosas divinas viene dado por negación y no por afirmación, pues es sabido que la divina belleza y bondad no es aquello que puede caer y cae bajo nuestro concepto, sino aquello que se halla infinitamente más allá de toda comprensión, y máximamente en ese estado que llamara el filósofo especulación de fantasmas, y el teólogo visión por similitud reflejada y enigma: porque no vemos verdaderamente los efectos y las formas ciertas de las cosas ni la sustancia de las ideas, sino sus sombras, vestigios y simulacros, como aquellos que están dentro de la caverna y tienen desde su nacimiento vuelto el dorso a la entrada de la luz y el rostro hacia el fondo, de suerte que no ven lo que realmente es, sino la sombra de aquello que fuera de la caverna sustancialmente se encuentra.

Por todo lo cual, un espíritu comparable al de Platón —si no mejor— llora la clara visión que ha perdido y que conoce haber perdido, deseando la salida de la caverna a fin de volver a ver su luz, no ya por reflexión, sino por inmediata conversión [7].

MINUTOLO.—Paréceme que no representa este ciego la dificultad que de la vista reflejada procede, sino aquella que tiene como causa la mediación entre la potencia visual y el objeto.

SEVERINO.—Estos dos modos, aun siendo distintos en el conocimiento sensible o visión ocular, vienen sin embargo a confundirse en uno en el conocimiento racional o intelectivo.

MINUTOLO.—Creo haber escuchado y leído que toda visión requiere un medio o intermediario entre la potencia y el objeto, pues, así como por mediación de la luz difundida en el aire y la imagen de la cosa —que en cierto modo procede de lo que es visto al que ve— viene a tener efecto el

[7] El *espíritu comparable al de Platón, si no mejor* es, sin duda, Plotino. En el párrafo se alude a *En.* IV, 8, 1.

acto de la visión, así en la región intelectual, donde resplandece el sol del intelecto agente, por mediación de la especie inteligible —formada por el objeto y por así decirlo procedente de él— viene a aprehender algo de la divinidad nuestro intelecto o cualquier otro inferior a ella. Porque, del mismo modo que nuestro ojo —cuando vemos— no recibe la luz del fuego o del oro en sustancia, sino en similitud, así mismo el intelecto, en cualquier estado en que se halle, tampoco recibe sustancialmente la divinidad —pues habría entonces sustancialmente tantos dioses cuantas son las inteligencias—, sino en similitud; de suerte que no son esas inteligencias formalmente dioses, aunque se denominen divinas, permaneciendo la divinidad y la divina belleza una y por encima de todas las cosas exaltada.

SEVERINO.—Decís bien, mas no quiere ello decir que deba yo retractarme, pues yo no he dicho lo contrario, si bien es menester que lo ilustre y me explique. Por ello declaro primeramente que la visión inmediata —por nosotros ya tratada y entendida— no excluye esas suertes de mediaciones que son la especie inteligible y la luz, sino aquella que corresponde al espesor y densidad de lo diáfano, o a la opacidad de un cuerpo interpuesto, como sucede a aquel que mira a través de aguas más o menos turbias, de aire brumoso o nuboso: éste estimaría ver sin medio alguno si le fuera dado mirar a través de aire puro, luminoso y límpido. Todo esto hallaréis explicado allí donde se dice: «Despuntará sobre tantas y tan densas murallas». Mas volvamos al discurso que principalmente nos ocupa.

— *La sexta*, significada por el siguiente, no la causa otra cosa que la debilidad e inconsistencia del cuerpo, el cual se halla sin cesar en movimiento, mutación y alteración: es menester que sus operaciones se conformen a las condiciones de sus facultades, las cuales corresponden a la condición

de su naturaleza y ser. ¿Cómo queréis vos que la inmovilidad, la persistencia, la entidad, la verdad, sean comprendidas por lo que continuamente cambia, actúa siempre diversamente y es siempre diversamente hecho? ¿Qué verdad, qué imagen fiel puede hallarse pintada e impresa allí donde las pupilas de los ojos se dispersan en aguas, las aguas en vapor, el vapor en llama, la llama en aire y así sucesivamente, discurriendo sin fin el sujeto del sentido y el conocimiento por la infinita rueda de las metamorfosis?

MINUTOLO.—El movimiento es alteridad; aquello que se mueve es siempre diverso y, como tal, siempre se comporta y obra diversamente, pues confórmanse el intelecto y el afecto a la razón y condición del sujeto. Y aquello que es siempre diverso y diversamente siempre mira, no puede ser sino absolutamente ciego con respecto a esa belleza que es siempre única y una, que es la misma unidad, la entidad, la identidad.

SEVERINO.—Así es.

— *La séptima* —alegóricamente contenida en el lamento del séptimo ciego— deriva del fuego de la afección, por el cual se han vuelto algunos impotentes e ineptos para la aprehensión de la verdad, al hacer que el afecto preceda en ellos al intelecto. Son tales aquellos en quienes aventaja el amar al comprender, de lo cual resulta que todas las cosas se les aparezcan según el color de su afección, siendo así que quien desea aprehender la verdad por vía de contemplación debe hallarse en extremo purificado en su pensamiento.

MINUTOLO.—Bien se ve, en verdad, cuan grande es la diversidad de los que contemplan y los que buscan, pues proceden los unos (siguiendo los hábitos de sus primeras y fundamentales disciplinas) por la vía de los números, otros por vía de figuras, otros por órdenes y desórdenes, otros por vía de descomposición y división, otros por separación y aglomeración, otros por la indagación y

la duda, otros por discurso y definición, por interpretaciones y desciframientos de términos, vocablos y dialectos otros, de tal suerte que son los unos filósofos matemáticos, metafísicos los otros, o lógicos, o gramáticos. Adviértese también diversidad entre aquellos que se dan —movidos por diversas afecciones— a la contemplación a través del estudio, aplicando su intención a cuanto se ha escrito, de tal modo que se alcanza a concluir que la misma luz de verdad expresada en un mismo libro con las mismas palabras viene a servir a los designios de las más variadas y contrarias sectas

SEVERINO.—Por ello hay que decir que los afectos son sobradamente capaces para impedir la aprehensión de la verdad, aun cuando aquellos que los sufren no puedan apercibirse; lo mismo ocurre a un necio enfermo que no atribuye el amargor a su paladar, sino que estima amargo el alimento.

Así pues, tal género de ceguera es representado por ese ciego cuyos ojos se hallan alterados y privados de su natural facultad por aquello que ha sido enviado desde el corazón y en ellos impreso, capaz no sólo de alterar el sentido, sino también todas las otras facultades del alma, como demuestra la presente alegoría.

— Al significado por el *octavo*, así le ha cegado el intelecto la excelencia del objeto inteligible como, en aquel que le representa en la alegoría, la desmesura de la colisión sensible ha hecho que perdiera el sentido. Y, así como sucede que quien ve a Júpiter en toda su majestad pierde la vista y, en consecuencia, el sentido, así también sucede que quien alto mira puede llegar a ser subyugado por la majestad. Además, cuando alcanza a penetrar la especie divina, ésta le atraviesa como una flecha; de ahí que digan los teólogos que el verbo divino es más penetrante que cualquier

punta de espada o de cuchillo [8]. De ello deriva la formación e impresión de su vestigio, sobre el cual nada hay que pueda ya ser impreso o sellado, pues, estando una marca ya imprimida y no pudiendo estamparse la extranjera y nueva sin que se borre la primera, puede con razón decir que no tiene ya facultad para recibir otra, habiendo sido ya marcado por impronta tan desproporcionada a sus potencias.

—*La novena* causa está representada por el noveno, el cual es ciego por desconfianza de sí o pobreza de espíritu, administradas y motivadas por un gran amor, pues teme con la osadía ofender. De ahí que diga el «Cantar»: «Averte oculos tuos a me, quia ipsi me avolare fecere» [9]. Y así, reprime a sus ojos de ver aquello que mayormente desearía y gozaría de ver, como refrena su lengua para no hablar con quien mayormente anhelaría hablar, temiendo envilecerse por algún defecto en la mirada o la palabra, o caer en desgracia de cualquier otro modo. Y esto suele proceder de la aprehensión de la excelencia del objeto por encima de la potencia de sus facultades, de suerte que dicen los más profundos y divinos teólogos que más se honra y ama a Dios mediante el silencio que a través de la palabra, y que más se ve con el cerrar los ojos a las especies representadas que con abrirlos: he aquí por qué tan célebre es la teología negativa de Pitágoras y Dionisio, por encima de la demostrativa de Aristóteles y los escolásticos doctores.

MINUTOLO.—Vayamos platicando por el camino.

MINUTOLO.—Como gustéis.

Fin del Cuarto Diálogo

[8] *Hebreos*, 4, 12: «Porque la palabra de Dios es viva, y eficaz, y más penetrante que toda espada de dos filos.»

[9] *Cant. Cant.* 6, 4: «Aparta de mí tus ojos, porque ellos me hicieron volar.»

Diálogo quinto

Interlocutores: Laodomia, Giulia [1]

LAODOMIA.—En otra ocasión, hermana mía, comprenderás lo que significa toda esta historia de los nueve ciegos. Eran éstos en un principio nueve muy apuestos y enamorados jóvenes que, cautivados por las gracias de vuestro rostro, por no tener esperanza alguna de alcanzar el ansiado fruto del amor, y temiendo que tal desesperación les condujese finalmente a cualquier irremediable desgracia, partieron de tierras de la feliz Campania y de común acuerdo —ellos que antes habían sido rivales— juraron por tu belleza no separarse nunca sin haber intentado por todos los medios posibles hallar cosa más bella que vos o, cuando menos, a vos semejante, a condición de que se hallara asistida de aquella misericordia y piedad que no se encontraba en vuestro pecho armado de crueldad, pues juzgaban que fuera éste el único remedio que liberarles pudiera de tan riguroso cautiverio.

El tercer día después de su solemne partida, como pasaran por las inmediaciones del monte Circeo, quisieron acercarse a ver las antigüedades de las cuevas y fanos consagrados a la diosa. Estando allí reunidos vinieron todos a sentirse como inspirados por la majestad del solitario

[1] Aunque los dos personajes femeninos no son fácilmente identificables, se ha llegado a suponer —dado el carácter autobiográfico de todo este último diálogo— que pueda tratarse de amores de juventud del propio Bruno en su ciudad natal

paraje, por los prominentes peñascos, borrascosos y resonantes, por el murmullo de las olas marinas que van a estrellarse contras esas anfractuosidades y por tantas otras circunstancias que ofrecían el lugar y la estación. Entre ellos, uno —ya te diré cuál— más osado que el resto, habló con estas palabras. «¡Oh, si pluguiese el cielo que en estos tiempos se nos hiciera presente —como sucediera en épocas más felices— alguna maga Circe que con plantas, minerales, pócimas y encantamientos fuera capaz de poner una especie de freno a la naturaleza! Firmemente creo que, por cruel que fuera, piedad tendría de nuestro mal; en extremo solicitada por nuestros suplicantes lamentos, condescendería a darnos remedio, o bien a concedernos grata venganza contra la crueldad de nuestra enemiga». No bien hubo acabado de proferir tales palabras cuando apareció a los ojos de todos un palacio, acerca del cual quienquiera tenga conocimiento de las cosas humanas podía fácilmente comprender que no era obra del hombre ni de la naturaleza, y de cuyo aspecto y detalles te hablaré en otra ocasión. Así embelesados por tan gran maravilla y animados por cierta esperanza de que alguna divinidad propicia —que aquello les pusiera ante los ojos— quisiera poner fin a su infortunio, dijeron todos a una que nada peor podía sucederles que el morir, y que estimaban éste menor mal que continuar viviendo en tal y tan gran pasión. Por esta razón se entraron dentro, no hallando puerta que les fuese cerrada ni portero que les pidiera razón, hasta que se encontraron en una muy rica y engalanada sala y, en medio de aquella regia majestad, semejante a la que envolviera el encuentro de Apolo con Faetón [2], se les apareció la que es llamada hija de aquél y vieron con su aparición desvanecerse los

[2] Ovidio, *Metamorf.* II, 19-24.

fantasmas de una multitud de divinidades que le servían.

Entonces, por un amable rostro acogidos y alentados, se adelantaron y —vencidos por el resplandor de aquella majestad— hincaron en tierra las rodillas y, todos juntos, con la diversidad de glosa que les dictaba su diverso ingenio, expusiéronle sus votos a la diosa. Por ella fueron, para concluir, tratados de tal modo que, ciegos, errantes, en vano fatigándose, han surcado todos los mares, atravesado todos los ríos, escalado todos los montes y recorrido todas las llanuras por espacio de diez años [3], al término de los cuales, llegados bajo el cielo temperado de la isla británica, se hallaron en presencia de las bellas y graciosas ninfas del padre Támesis. Allí, luego de haber efectuado las debidas reverencias y haber sido por ellas acogidas con gestos de muy recatada cortesía, uno de entre ellos, el más principal —cuyo nombre te será dicho en otra ocasión—, con trágico y quejoso acento le expuso la causa común en estos términos:

De entre quienes, Señoras, con el cerrado cofre
Ante vos se presentan, traspasado el corazón,
No por error cometido por natura,
Sino por una suerte cruel
Que a tan viva muerte
Los tiene condenados, ciegos todos quedaron.

Nueve espíritus somos que por años, errantes,
Por ansia de saber, tierras sinfín
Recorrimos y fuimos un día sorprendidos
Por contratiempo tan severo
Que si escucháis solícitas
Diréis sin duda: oh dignos, oh infelices amantes.

[3] La referencia a estos diez años parece aportar un dato biográfico, señalando quizá el tiempo transcurrido entre su salida de Italia y la redacción de los diálogos en 1585; a la luz de algunas de estas alusiones autobiográficas, podría interpretarse el mito de Acteón como la delineación de su proceso cognoscitivo y la confesión de un itinerario personal intelectual como vivencia ejemplar.

Una impía Circe, que se jacta
De tener al hermoso sol por padre,
Acogiéranos tras mucho y largo errar,
Y un cierto cofre abriera
Cuyas aguas sobre nosotros aspergiera,
Añadiendo un conjuro a su hacer

Esperando nosotros el fin de tal acción
Estábamos atentos y en mudo silencio,
Hasta el punto en que dijera: oh vosotros, dolientes,
Idos, para todo ciegos,
Recoged aquel fruto
Que hallan quienes atienden a tan grande altura.

Hija y madre de horror y de tinieblas,
(Dijeron todos los de repente ciegos)
¿Te complaces, pues, en tan cruelmente
Tratar a míseros amantes,
Que hacia ti avanzaron,
Prontos, acaso, a consagrarte el corazón?

Mas luego que a los tristes se sosegara un tanto
Aquel súbito furor, que la nueva fortuna
Les trajera, quedóse cada uno absorto en sí,
Mientras cedía la cólera al dolor,
E imploraron su gracia,
En estos tonos acompañando el llanto:

Pues bien, si es vuestro gusto, oh noble maga,
Que afán de gloria te toque el corazón,
O que aguas de piedad lo ablanden y unjan,
Sé para nosotros compasiva,
Con tus pócimas cerrando
En nuestro corazón la abierta llaga.

Si gusta de socorrer tu bella mano,
Ay, no sea tan larga la demora
Que de nosotros algún triste halle la muerte
Antes que por tus gestos
Para siempre podamos exclamar:
Mucho fue el daño, pero más grande el consuelo.

Y ella añadiera: oh mentes curiosas,
Tomad de mí otro de mis fatales cofres,
Que ni siquiera mi mano puede abrir:
Y por todo lo ancho y lo profundo,
Peregrinad el mundo,
Todos los reinos explorad:

Pues no quiere el hado que descubierto
Sea hasta que alta sabiduría
Y noble castidad junto a hermosura
Le aplicarán sus manos;
En vano serán otros afanes
Para que vea la luz del cielo este licor.

Mas si esas bellas manos rociaran
A quienquiera que buscando remedio se acercara,
Probar pudiérais la virtud divina,
Pues en gozoso contento
Transformando el cruel tormento
Veríais las dos estrellas del mundo más hermosas.

Entretanto, ninguno de vosotros se entristezca,
Aun si en profundas tinieblas largamente
Cuanto hay sobre el firmamento se le oculte,
Pues tamaño bien jamás,
Ni aun por tan grandes penas,
Pudiera dignamente conquistar.

Por aquella a quien os guía la ceguera,
Debéis por vil tener todo otro bien,
Y estimar todo dolor un gran placer,
Que habiendo esperanza en contemplar
Gracias tan únicas y raras,
Bien podréis despreciar toda otra luz.

Ah, infortunados, mucho tiempo ha que
[errando van
Por todo el globo terrestre nuestros miembros,
De suerte que al fin parece a todos
Que aquel monstruo sagaz
De falaz esperanza
Colmáranos el pecho con ilusiones vanas.

Míseros, advertidos estamos ya (aunque tarde)
De que a la tal maga, para nuestro mal,
Importa tenernos en eterna espera,
Pues tiene ella por cierto
Que dama no se encuentra
Con dones tales bajo el firmamento

Y así, aun sabiendo toda esperanza vana,
Al destino cedemos, muy contentos
De no hurtarnos a tan penosas pruebas,
Sin aminorar jamás el paso,
(Aunque trémulos y extenuados)
Y de languidecer por toda nuestra vida.

Oh lindas ninfas que en las verdes riberas
Del noble Támesis moráis
Por Dios, no tengáis, oh bellas, por agravio
Intentar, también vosotras, aunque en vano,
Con vuestra blanca mano
Descubrir lo que esconde nuestro cofre.

Quien sabe si acaso en esta vera, donde
Con sus Nereidas este torrente
Se advierte que tan rápidamente
De abajo hacia arriba se remonta
Sinuoso hasta alcanzar su fuente,
Haya dispuesto el cielo que ella habite.

Tomó una de las ninfas el cofre en mano y sin intentar nada fue brindándolo de una en una, sin hallar quien osase probar la primera, sino que todas de común acuerdo, y tras haberlo únicamente contemplado, lo remitían y proponían por respeto y reverencia a una sola; ésta, finalmente, lo aceptó, no tanto para mostrar su gloria cuanto por piedad y deseo de intentar socorrer a estos infelices y, mientras dubitativa lo oprimía, abrióse como espontáneamente por sí mismo. ¿Habré de referiros yo cómo y cuán grande fue el aplauso de las ninfas? ¿Cómo podéis creer que pueda yo expresar la tremenda alegría de los nueve ciegos cuando supieron del cofre abierto, cuando abrieron ojos y vieron los dos soles, hallándose así colmados de una doble felicidad: la una, por haber recobrado la perdida luz, y la otra, por la descubierta como nueva, la única que podía mostrarles la imagen del sumo bien en la tierra? ¿Cómo —digo— queréis que pueda expresar aquel concierto de voces, aquel regocijo de espíritu y cuerpo, cuando ellos mismos, mudos todos, no acertaban a explicarlo? Por largo tiempo viéronse en el lugar éstos, cual embriagados furiosos, con la sensación de quienes creen estar soñando y con la mirada de quienes no creen aquello que claramente ven; hasta que, habiéndose un tanto apaciguado el ímpetu de aquel furor, dispusiéronse en forma de círculo, y así,

El primero cantaba y tocaba la cítara en estos tonos:

Oh riscos, abismos, espinas, brezos, [piedras,
Oh montes, llanuras, valles, ríos, mares:
Cuan dulces y caros os mostráis,
Pues que por vuestro mérito y merced
El cielo se abrió para nosotros.
Oh pasos felizmente prodigados.

El segundo sonó una mandora y cantó:

Oh pasos felizmente prodigados,
Oh Circe divina, oh afanes gloriosos
Cuantos nos afligieron meses y años,
Son otras tantas gracias celestiales,
Si tal es nuestro fin
Tras de tantos tormentos y fatigas.

El tercero tocó su lira y cantó:

Tras de tantos tormentos y fatigas,
Si tal puerto las tempestades han prescrito,
Ya otra cosa por hacer no resta
Sino al cielo agradecer
Que el velo pusiera a nuestros ojos,
Merced al cual se hizo la luz al fin presente.

El cuarto cantó con su viola.

Merced al cual se hizo la luz al fin presente.
Digna ceguera, más que cualquier ver;
Afanes más amenos que cualquier placer,
Que hasta la más digna luz
Os hiciérais guías,
Al alma detrayendo de objetos menos dignos.

El quinto, con un timbal de España, cantó:

Al alma detrayendo de objetos menos [dignos,
Al sazonar un alto pensamiento de esperanza,
hubo quien el único sendero señalara,
A cuyo término se nos apareciera
De Dios la más hermosa de las obras,
Así vino el hado a mostrarse benigno.

El sexto cantó con un laúd:

Así vino el hado a mostrarse benigno,
Pues no quiere que el bien suceda al bien,
O que presagio las penas sean de penas,
Sino que girando la rueda,
O ensalza o precipita,
Como se alternan el día y la noche.

El séptimo, con un arpa de Irlanda:

Como se alternan el día y la noche,
mientras el gran manto de nocturnas luces
Oscurece el carro de diurnas llamas,
Así quien nos gobierna
Con sempiterna ley
Abate a los grandes y eleva a los humildes

El octavo, con una viola de arco:

Abate a los grandes y eleva a los [humildes
Quien las infinitas máquinas anima,
y con veloz, medida o lenta
Vorágine, dispensa
En esta mole inmensa
Todo cuanto se nos oculta o se nos muestra.

El noveno, con un rabel:

Todo cuanto se nos oculta o se nos [muestra,
O no niega, o confirma
El incomparable fin a estos afanes
Campestres, montaraces,
Por lagos, ríos, mares,
Por riscos, abismos, espinas, brezos, piedras.

Después que cada uno, de esta forma y por turno, hubo cantado su sextina tocando su instrumento, todos unidos danzando en círculo y sonando en loor de la única ninfa, en dulcísima armonía cantaron una canción, mas no estoy muy cierta que me venga ahora a la memoria.

GIULIA.—Te ruego, hermana mía, que no me prives de escuchar cuanto puedas tú recordar.

LAODOMIA.—

Canción de los Iluminados

Ya no envidio, Júpiter, al cielo,
Dice con ceño altivo el padre Océano,
Tanto es mi contento
Por cuanto en mi propio imperio gozo.

¿Qué soberbia es la tuya? Júpiter responde,
¿Qué es lo que a tus riquezas se ha añadido?
Oh dios de olas frenéticas,
¿Por qué tanto crece tu loca osadía?

Cuentas —dijo el dios de las aguas— en tu [haber
Con el cielo inflamado, en la ardiente
Región, donde el eminente
Coro de tus planetas puedes ver.

Entre todos ellos admira el mundo al sol,
Mas sé yo decirte que él no resplandece
Cuanto aquella que de mí hace
El más glorioso dios de esta gran mole.

En mi vasto seno yo comprendo
Entre otras esa región donde al feliz
Támesis es lícito ver
Con su ameno coro de las más bellas ninfas.

Entre las cuales, de todas la más bella
Más que del cielo te hará amante del mar,
A ti, Júpiter tonante,
Pues tanto el sol no brilla entre los astros.

Júpiter responde: oh dios de undosos mares,
Que otro se halle más que yo beato
No lo permita el hado,
Mas corran parejos nuestros dos tesoros;

Valga el sol por ella entre tus ninfas,
Y en virtud de sempiternas leyes,
Trocando las moradas,
Valga ella por sol entre mis astros.

Creo haberla referido por entero.

GIULIA.—Puedes conocerlo en el hecho de que no falta sentencia alguna para la perfección del argumento, ni rima que sea menester para el acabamiento de las estrofas, Por lo que a mi respecta, si por gracia del cielo concedióseme el ser bella, mayor gracia y favor creo que me haya sido acordado, pues mi belleza —sea cual fuere— ha sido en cierto modo principio para llegar a descubrir la única y divina. Gracias doy a los dioses, pues en aquel tiempo en que tan verde estaba que no podían prender en mi pecho las amorosas llamas, mediante mi crueldad —tan tenaz cuanto simple e inocente—hallaron medio para conceder a mis amantes gracias incomparablemente mayores de las que hubieran podido obtener por grande que fuese mi benignidad.

LAODOMIA.—En cuanto a los ánimos de esos amantes, yo te aseguro también que, así como no son ingratos para con su maga Circe, su oscura ceguera, sus torturados pensamientos y sus ásperos trabajos —por medio de los cuales tanto bien alcanzaron—, asimismo no podrían estar menos reconocidos a tu persona.

GIULIA.—Así lo deseo y espero.

Fin de la Segunda
y Ultima Parte
de los Heroicos Furores

INDICE DE NOMBRES

INDICE DE CONCEPTOS